L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 21. — 21 MAI 1959

L'EGLISE DE FRANCE
de 1918 à 1958

Seconde Partie : de 1939 à 1958

4e ARTICLE et FIN

SOMMAIRE. — VII. Essai de vue d'ensemble sur l'activité sociale de l'Eglise de France, à l'heure actuelle. — VIII. Les Prêtres-Ouvriers. — IX. Renouveau liturgique. — X. Rapport doctrinal de 1957.

VII

Essai de vue d'ensemble sur l'activité sociale de l'Eglise de France, à l'heure actuelle

Après avoir dit ce que furent les grandes luttes de l'Eglise de France, de 1939 à 1958, il faut tenter de décrire l'activité apostolique et sociale qui remplit ces mêmes années. L'Eglise militante est moins une armée en bataille, qu'un apostolat en marche, l'instrument dont le Christ, depuis 1900 ans se sert pour sauver les âmes, l'organisme qui obéit au commandement suprême : *Allez, enseignez tous les peuples !*

Comment l'Eglise de France a-t-elle rempli sa mission au cours des années cruciales de 1939 à 1958 ? Elle n'a pas eu à innover sur tous les points, mais elle n'est pas davantage restée immobile dans ses méthodes. Dans un premier paragraphe, il nous sera facile de rappeler ce qui existait et ce qui a continué. Facile, non parce que le sujet est peu étendu et qu'on en peut faire le tour complet en peu de mots, mais parce que nous avons pour nous guider un très remarquable ouvrage, publié par la *Chronique sociale de France*, 16, rue du Plat, à Lyon, dans la collection « Savoir pour agir », en 1955.

Cet ouvrage (350 pages in-16) a pour auteur M. Henri ROLLET, et pour titre : *Sur le Chantier social.* Il est précédé d'une vigoureuse Préface, signée de mon ami Joseph Folliet. Et nous sommes bien obligés de lire cette Préface avant d'aborder le livre lui-même, qui est de tout premier ordre, en sa sécheresse voulue.

Nous avons fait une place importante ci-dessus à la *Semaine sociale de Paris* de 1947, et notamment au sermon de clôture du cardinal Suhard. M. Folliet s'y réfère aussi, et c'est pour souligner l'appel du cardinal pour « promouvoir la coordination des activités sociales catholiques ». Il constate que cette coordination n'a pas suffisamment existé, que

« malgré les efforts patients des Semaines sociales, malgré la ténacité longanime d'un Marius Gonin ou d'un Maurice Eblé, il a toujours été fort difficile d'opérer, dans le catholicisme social, ce minimum de réduction à l'unité qui lui eût permis une efficacité indiscutable. »

Joseph Folliet qui a toujours été au centre de la mêlée, croit devoir dire que c'est là « le fond du problème ». Et il s'explique :

« D'une part, chez les catholiques sociaux, une véritable anarchie... D'autre part, au sein du catholicisme français, le mouvement social catholique s'est heurté à des résistances qui ont terriblement retardé ses progrès. »

Voilà les ombres. Tournons-nous maintenant vers les rayons de lumière. M. Henri Rollet, dont un premier volume avait traité de l'*Action sociale des catholiques en France de* 1871 *à* 1905 [1], reprend dans son second ouvrage, l'histoire de cette Action sociale de 1870 à 1940. — C'est ce qui existait en 1940 qui se poursuit sous nos yeux. Nous ne saurions en donner ici qu'un tableau sommaire.

A tout seigneur tout honneur : en tête vient *l'Action catholique*, tant recommandée par le Saint-Siège, surtout depuis Pie XI. Dans chaque diocèse, c'est l'évêque qui la dirige en personne. Elle se décompose en différents mouvements : Action catholique générale, comprenant l'Union diocésaine des Hommes, et la Ligue féminine d'Action catholique, — et l'Action catholique spécialisée, dont font partie : 1° l'Action catholique ouvrière ; 2° le Mouvement familial rural ; 3° l'Action catholique indépendante. Il est rare que, dans un diocèse, il n'y ait pas un aumônier chargé de chacune de ces diverses sections.

Il en est de même pour les Unions professionnelles, par exemple Union catholique du Personnel des Chemins de fer, Union catholique du Personnel des P.T.T., Union catholique des Services de santé et des Services sociaux, Union sociale des Ingénieurs catholiques, paroisse universitaire, Association des Médecins catholiques, encore appelée parfois : Société Saint-Luc, ou Saint-Côme et Saint-Damien.

Chacune de ces « Unions » a ses réunions d'études, ses fêtes particulières, ses buts spéciaux, sa vie plus ou moins active selon l'influence exercée

[1] Henri Rollet, *L'Action sociale des catholiques en France 1871-1901*, 728 p. (16 × 24), Boivin, 1948 ; — un second volume vient de paraître : *L'Action sociale des catholiques en France 1901-1914* (16 × 23), 406 p. Desclée de Brouwer, 1958. Avec l'ouvrage de J.-B. Duroselle, *Les débuts du Catholicisme social en France 1822-1870* (14,5 × 23), 788 p. Presses Universitaires de France, 1951 ; ces travaux de M. Rollet constituent ainsi une synthèse précieuse et très riche de toute une activité importante mais encore trop peu connue.

soit par l'aumônier, soit par un président ou un secrétaire pénétré du sens social.

On trouverait dans l'ouvrage d'Henri Rollet les indications nécessaires sur les origines et le but de chacun de ces groupements, qui sont, pour notre temps, ce que furent les maîtrises et les confréries religieuses du Moyen Age.

Tout ce qu'on vient de dire toutefois ne concerne que les adultes. Les œuvres de jeunesse ont en général, comme il est naturel, plus de mouvement, plus de vie, ou du moins une activité faisant plus de bruit et présentant plus d'éclat que les œuvres destinées à l'âge mûr.

Rappelons sommairement la J.O.C. et la J.O.C.F. dont les initiales sont si connues, et qui s'adressent à la Jeunesse ouvrière. En beaucoup de diocèses, c'est encore la J.A.C. et la J.A.C.F. qui sont les plus prospères parce qu'elles s'adressent à la Jeunesse rurale. Nommons aussi la J.E.C. et J.E.C.F. pour les étudiants et étudiantes, et la J.I.C. et J.I.C.F. pour la Jeunesse « indépendante », c'est-à-dire « bourgeoise ».

En annexe à ces œuvres de jeunesse, n'oublions pas le scoutisme catholique, ni les sociétés sportives catholiques. Enfin l'enfance est représentée par des groupes de Cœurs vaillants, de patronages, de Croisés eucharistiques, de Messagères et Chevaliers du Christ, etc.

Comme on le voit, il y a tant de mouvements à signaler que leur seule énumération tourne au catalogue. Ici encore, tout l'intérêt d'une formation dépend directement soit de l'aumônier, soit du président ou de la présidente, et le plus souvent des deux ensemble.

L'action catholique est essentiellement un *apostolat*, ce qui veut dire qu'elle tend à la conquête des âmes, par la hauteur de son idéal, par l'élan et le dévouement de ses membres, par le zèle de tous ceux qui y participent.

Il est donc naturel, quand on veut se faire une idée de la vie intime de l'Eglise, comme nous essayons de le faire ici, de joindre aux diverses formes de l'Action catholique, la liste des Œuvres missionnaires, qu'on trouve aussi dans tous les diocèses : Propagation de la Foi, — Sainte-Enfance, — Œuvre d'Orient, — Œuvre des Campagnes et Œuvres des Eglises pauvres, destinées à l'aide aux paroisses, — Œuvre de S. François de Sales, — Ligue *pro Pontifice et Ecclesia,* — Ligue catholique de l'Evangile, — et enfin, à une date plus récente et sans que le mouvement soit encore généralisé : *Ligue pour un Monde meilleur,* sous l'impulsion du P. Riccardo Lombardi, principal agent du pape Pie XII, créateur du mouvement.

Mais avec les Œuvres d'apostolat à l'intérieur ou à l'extérieur, nous sommes bien loin d'avoir épuisé la liste des Œuvres qui attirent l'activité de l'Eglise de France. Il nous faut y ajouter en effet : 1° les Œuvres sociales et charitables ; 2° les Œuvres et Associations de piété. Dans la première de ces sections, énumérons les Centres sociaux chrétiens, Secrétariat social, Syndicats, Union féminine civique et sociale, — les Colonies de Vacances, — les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, — les Conférences de Louise-de-Marillac, — la Fraternité catholique des malades, — le Secours catholique, qui entre en action quand se présente quelque catastrophe n'importe où, en France et dans le monde, — Cinéma, Radio, Télévision, Propagande, Presse, Bulletins paroissiaux ou autres, affiches et tracts, — enfin, Association du Mariage chrétien.

Comme on le voit, il n'est pas d'activité humaine à laquelle ne s'intéresse l'Eglise et où ses enfants, sous la direction de la hiérarchie et du clergé, n'apportent leur dévouement.

Nous aurons enfin un aperçu à peu près complet des Œuvres catholiques, si nous ajoutons à l'énumération que nous venons de faire, les œuvres ou associations de piété : Tiers-Ordres divers (franciscain, dominicain, carme, mariste, etc.), — Légion de Marie, — Apostolat de la Prière, — Hommes du Sacré-Cœur, — Hospitalité de Lourdes, chargée des Pèlerinages à Lourdes, et groupant les Volontaires qui se dévouent au service des malades, à Lourdes, — *Pax Christi.*

Au sommet toutefois de ces œuvres, il convient de placer ce qu'on pourrait appeler l'Œuvre des Œuvres : celle des *Vocations,* car le recrutement sacerdotal est l'une des nécessités les plus urgentes de l'heure, non seulement en France, mais dans l'Eglise tout entière. « La moissons est immense, mais les moissonneurs sont peu nombreux ! » Le mot est toujours vrai et il le sera sans doute jusqu'à la fin des siècles, comme tous les mots de l'Evangile.

En tout ce qui précède cependant, nous avons eu surtout en vue un diocèse rural moyen. Il existe des œuvres analogues, mais spécialisées, dans les diocèses maritimes ou à prédominance ouvrière. M. H. Rollet consacre un chapitre entier aux « *Œuvres de mer et initiatives militaires* ». Il énumère notamment la Société des œuvres de mer, le Syndicat central des marins, le Syndicat de Port-Français, les Abris du marin, le secrétariat social maritime de Saint-Servan.

Dans les centres ouvriers, signalons enfin des œuvres telles que celle des Jardins ouvriers, les Caisses de compensation, la Caisse de la mère au foyer, etc.

En arrêtant ici cette énumération trop sèche, nous devons préciser qu'il ne s'agit que de la vie extérieure de l'Eglise. Or, nous plaçons bien plus haut encore cette chose cachée, mais que Dieu connaît : *la vie intérieure.* Nous entendons par là la vie d'oraison, la vie liturgique, la vie sacramentaire, les contacts des âmes croyantes avec Jésus-Christ, roi des âmes, avec Dieu, Souverain Seigneur et Maître.

Qu'il suffise de rappeler ce point essentiel, alors qu'il échappe à peu près complètement à l'observation humaine et à l'histoire. Cependant, c'est dans cette vie intérieure que prenait racine le problème majeur de l'Eglise, à savoir le *problème missionnaire,* dont nous allons aborder l'un des drames les plus poignants, en traitant des *prêtres ouvriers.*

VIII
Les Prêtres-Ouvriers

L'histoire des prêtres ouvriers comporte des aspects si délicats et restés si brûlants qu'il est

impossible de l'aborder sans quelques précautions oratoires. Dans tout l'univers, ce nom seul des « prêtres-ouvriers » a fait choc. Croyants et incroyants se sont émus à la pensée du dévouement héroïque de cette centaine de prêtres, se faisant ouvriers pour s'unir plus intimement à la classe ouvrière, pour porter témoignage de l'Evangile au sein de cette classe. Si l'expérience n'a pas aussi parfaitement réussi qu'il était désirable, s'il a été malheureusement nécessaire de la suspendre, s'il y eut des défections regrettables, on ne peut pas dire que tout cet effort ait été inutile. Il a fait éclater au grand jour les profondes préoccupations que la foi chrétienne suscite au fond des cœurs de prêtres.

Nous avons vu, au paragraphe précédent, le très grand nombre d'œuvres inventées et entretenues par l'esprit apostolique de l'Eglise. Mais cet esprit demeurait insatisfait. Toutes ces œuvres n'arrivaient pas aux résultats désirés. Il restait un très large secteur humain hors des atteintes de l'Evangile. Pie XI avait dénoncé ce « scandale » de la perte de la classe ouvrière. C'était surtout pour cette raison que l'angoisse assiégeait les âmes apostoliques. On a, parfois, fait honneur au « jeune clergé » d'avoir éprouvé cette angoisse avec plus de force que ses aînés. Le fait que Pie XI ait prononcé la parole que nous venons de rappeler démontre que les jeunes n'ont pas été les premiers à déplorer cette plaie de la déchristianisation du monde moderne. Dans les « extraits spirituels » des *Carnets* du cardinal Suhard, on peut lire le passage suivant, cité par Dansette :

« Je constate un fait : l'ensemble de nos populations ne pense plus chrétien, il y a entre elles et la communauté chrétienne un abîme qui fait que pour les atteindre il faut sortir de chez nous et aller chez elles. Tel est le vrai problème. Jusqu'ici nos efforts ont été à peu près sans résultat ; même notre Action catholique ordinaire s'avère impuissante : elle est une « action des milieux catholiques », au moins de croyance, elle n'est pas l'Action catholique des milieux païens. »

« Ailleurs encore, ajoute Dansette, il souligne le conformisme avec lequel l'Eglise se satisfait d'une action qui évolue « en dehors de la vie réelle, des institutions et organisations du pays. »

Dans ces lignes, le problème est posé dans toute son ampleur. Il n'est pas question seulement de la classe ouvrière, mais du monde moderne, grisé par le progrès technique et constamment déçu par lui, et coupé de toute vie spirituelle authentique. La classe ouvrière, plus engagée que toute autre dans le matérialisme pratique issu de ce même progrès, devenue dédaigneuse de ce qui serait son salut, fermée aux pensées d'éternité qui font de l'homme autre chose qu'un animal perfectionné, était cependant la plus atteinte par ce néo-paganisme, et par conséquent celle qu'il fallait chercher le plus ardemment à reconquérir, — non pour nous, certes, mais pour elle-même.

Comment put naître l'idée en soi invraisemblable de faire des ouvriers, de vrais ouvriers, avec de jeunes prêtres, restant de vrais prêtres ? — Sans doute, il y avait eu, au lendemain de la Séparation, une « Alliance des Prêtres-Ouvriers » dont les membres s'adonnaient à divers travaux manuels, pour s'aider à vivre, mais il ne s'agissait pas d'ouvriers d'usine, et au surplus l'Alliance n'eut qu'une vie éphémère. Quelques prêtres, préoccupés des problèmes ouvriers, essayèrent également, pour se documenter, de partager la vie ouvrière, pour un temps plus ou moins long : ce fut le cas du P. Rutten, dominicain belge, du P. Loew, dominicain français, qui se fit docker, à Marseille, en 1941, mais qui, lui, le resta, pour se faire l'apôtre du milieu qu'il venait de mieux connaître [2]. Le P. Loew est probablement le premier « prêtre-ouvrier » au sens que ce mot allait prendre.

Une autre expérience sur un plan plus large eut lieu avec le S.T.O., — Service du Travail Obligatoire, ordonné par Hitler, dès 1942, et qui fournit à l'Allemagne, jusqu'à la fin de la guerre, environ 800.000 travailleurs de chez nous. Les évêques voulurent organiser pour eux une aumônerie semblable à celle des prisonniers de guerre. Mais les autorités allemandes y mirent de telles conditions que l'épiscopat dut y renoncer. L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques décida alors la création d'une aumônerie clandestine, sous la direction de l'abbé Rhodain, aumônier-général des prisonniers de guerre. Les prêtres assimilés aux ouvriers partiraient pour l'Allemagne, pour servir d'aumôniers et de directeurs de conscience aux 2.300 séminaristes et aux 8.000 militants d'Action catholique déportés en Allemagne, pour le S.T.O. Sur 250 prêtres qui s'offrirent pour ce ministère, on en retint 25, qui furent répartis entre les grands centres ouvriers allemands. Ils firent de la sorte une expérience qui devait se montrer décisive.

Ils constatèrent qu'il était doux de se sentir en pleine pâte humaine, de partager le travail des ouvriers, leur costume, leur langage, d'épouser leurs soucis, de faire pénétrer le Christ vivant parmi eux. L'un de ces aumôniers, le P. Perrin, alors jésuite, devait publier un émouvant *Journal d'un prêtre-ouvrier*. Son témoignage est très fort. Le titre même qu'il prend contribue à rendre courante l'expression si nouvelle de « prêtre-ouvrier ». Et comme le livre parut en 1945, on peut dire que ce nom dès lors est acquis. La conclusion est catégorique :

« Je comprends, écrivait-il, plus que jamais l'influence que peuvent avoir sur ces masses des gens qui partagent leurs pensées et leur vie de travail. »

Comment n'aurait-on pas saisi avidement la possibilité d'innovation apostolique ainsi découverte inopinément ?... Or, justement apparaissait en France une vaste entreprise de rénovation religieuse. Après la défaite de 1940, les apôtres s'interrogeaient. Ils souffraient avec la France. Ils se demandaient comment renouveler les méthodes. On avait d'abord nourri une confiance limitée dans les mouvements de jeunesse, et en particulier dans la J.O.C. et la J.A.C. Le Congrès de la J.O.C. en 1937 avait fait pousser des cris de victoire. Un évêque aurait dit alors : « Dans dix ans, le monde

[2] Sur cette activité du P. Loew, on lira son *Journal d'une Mission ouvrière 1941-1959* (12 × 18), 480 p., 960 fr. Coll. « Rencontres ». Edit. du Cerf, 1959.

ouvrier sera reconquis ! » Que ce mot ait été dit ou non, il fut bientôt évident qu'il ne se réaliserait pas. On atteignait peut-être le « sous-prolétariat », mais nullemant le prolétariat proprement dit, c'est-à-dire le monde ouvrier organisé, bien payé, instruit, et se croyant par là même très supérieur aux doctrines d'une religion issue d'un lointain passé, ou pour mieux dire de l'ignorantisme et de la misère.

Méditant sur la déchristianisation dont ils étaient les témoins, deux prêtres de Paris, les abbés Godin et Daniel rédigèrent un rapport, qui fut remis au cardinal Suhard. Il le lut d'un trait. Il y trouvait le problème dont il était lui-même obsédé depuis 20 ans. Cela se passait en 1943, et, sous l'occupation, on ne pouvait rien faire d'autre que d'intensifier le travail traditionnel des paroisses, dont les abbés démontraient cependant l'insuffisance. Il dut se borner à les autoriser à publier leur rapport. L'ouvrage parut en septembre 1943, sous le titre aussitôt célèbre de *France, pays de Mission ?* Il s'en vendit en peu de temps près de 100.000 exemplaires.

Le cardinal Suhard, le premier, restait hanté par la pensée d'une apostolat ouvrier. Il créa, en juillet 1944, avec un petit groupe de prêtres, ce qu'on appela *La Mission de Paris* et son initiative reçut l'approbation orale de Pie XII.

On discuta beaucoup autour du livre et de son titre. La province trouvait un peu étrange et excessif que l'on étendît à toute la France des constatations qui concernaient surtout Paris, une ville où le bien et le mal, la foi et l'incroyance, la sainteté et le crime, se coudoient plus étroitement qu'ailleurs. A Paris même, les curés n'admettaient pas sans protestation ce qui était dit, dans le livre, de l'impuissance relative de l'apostolat paroissial et de la nécessité de méthodes nouvelles. *La Mission de Paris* fut cependant créée avec six prêtres parisiens, dont cinq venaient de la J.O.C. Cette Mission de Paris, du reste, entrait dans le cadre de ce qu'on appelait depuis 1941, *la Mission de France*, comportant la création d'un séminaire interdiocésain, dont le siège était fixé, par décision de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques, datée du 24 juillet 1941, à Lisieux. L'un des buts de cette création était de répartir d'une façon plus heureuse, les prêtres entre les diocèses ayant de nombreuses vocations et ceux qui en sont moins bien pourvus.

Mais la formation donnée en ce séminaire se fondait sur des principes nouveaux. On y vantait surtout le travail en équipe. On y dénonçait l'isolement du prêtre comme l'un des dangers les plus graves de la vie sacerdotale. L'idée du travail en équipe, idée neuve et féconde, commença dès lors à se propager en France et y prit des formes diverses, selon les régions et les besoins locaux.

Ce fut dans le cadre de ces innovations, que l'idée des prêtres-ouvriers, à la suite des expériences du S.T.O. prit son développement. Par son roman à sensation, bien que très discuté, *Les Saints vont en enfer*, Gilbert Cesbron contribua à donner à ce mouvement un retentissement immense. Mais la vraie raison d'être des « prêtres-ouvriers » se trouvait exprimée dans un passage de la Lettre pastorale du cardinal Suhard, pour 1949 : *Le Prêtre dans la Cité :*

« Dans trop de pays dits chrétiens, la France en particulier, y lisait-on, l'Eglise, malgré la présence d'édifices du culte et de prêtres, n'est plus visible pour quantité d'hommes. Ils n'ont plus la possibilité d'opter pour ou contre le Christ. Une somme énorme de préjugés a complètement déformé le visage de l'Eglise à leurs yeux : le sacerdoce est encore moins accessible. Dès lors, c'est un bienfait que les prêtres redeviennent des témoins. Beaucoup moins pour convaincre que pour faire signe. On l'a dit en effet : être témoin, ce n'est pas faire de la propagande, ni même faire choc, c'est faire mystère. C'est vivre de telle façon que la vie soit inexplicable si Dieu n'existe pas. Témoins beaucoup moins par le changement extérieur de leur manière de vivre, que par la ferme volonté d'établir avec les masses déshéritées une réelle communauté de destin. La vie de ces prêtres n'est ni une évasion, ni une étude de mœurs, ni même une prétention de conquête : *c'est une vocation de rédemption.* »

Ainsi comprise, la vocation de prêtre-ouvrier — très semblable, qu'on veuille bien le remarquer, à celle d'un Charles de Foucauld — était quelque chose de très grand et aussi de très dur !

C'est après la Libération que cette vocation nouvelle va prendre une certaine importance numérique. En 1946, il n'existe encore que 6 prêtres-ouvriers dans la capitale et ils appartiennent tous à la Mission de Paris. On en compte également un très petit nombre dans la région lyonnaise. Déjà cependant, on s'interroge, dans l'épiscopat, sur l'opportunité de ce mouvement. La question est posée à l'Assemblée des cardinaux et archevêques des 25 et 26 juin 1946. La réponse est catégorique. On la trouve dans *Documentation catholique* de 1946, p. 940. Résumons-la ici.

Dès l'abord, l'Assemblée déclare qu'elle est sympathique aux idées nouvelles. Les évêques l'ont bien prouvé par la *Mission de France*, créée en 1941, et par la *Mission de Paris*, qui date de 1943, aussi bien que par l'enquête menée dans les Séminaires sur l'enseignement de la doctrine sociale.

« Ils constatent, disait le texte, avec faveur tout ce qu'il peut y avoir de noble et de généreux dans les aspirations de nombreux prêtres, vers un apostolat très vivant et adapté aux besoins des masses populaires déchristianisées, en même temps que vers une vie paroissiale qu'animerait une liturgie rendue plus accessible et intelligible au peuple chrétien. »

Cela dit, l'Assemblée abordait la question précise qui lui était proposée :

« *Ne faut-il pas envisager la présence de prêtres dans les usines, pour des « stages » provisoires ou même pour une longue durée ?* »

C'était donc bien le problème dont nous traitons ici qui était posé. La réponse des cardinaux et archevêques était nuancée :

1° L'intention est « certainement louable ».

2° A titre exceptionnel, des prêtres offrant tout un ensemble de qualités et de vertus, peuvent donc demander à leurs évêques de « faire un stage » de cette sorte.

3° Mais l'Assemblée attire leur « attention sur l'erreur qui risque fort de se glisser dans cette tendance et sur les illusions dangereuses dont elle pourrait se nourrir. »

4° L'erreur consiste « à vouloir identifier ou substituer l'apostolat du clergé à l'apostolat des laïques ». Les deux domaines sont nettement distincts et doivent le demeurer. Les laïcs agissent « dans le monde temporel ». Les prêtres sont « les hommes de Dieu », c'est-à-dire « les hommes de la prière, de la vie spirituelle, de la doctrine et du ministère sanctificateur ».

5° Les plus qualifiés des mouvements d'Action catholique ouvrière « sont unanimes à déclarer que la masse des travailleurs ne souhaite pas que le prêtre devienne ouvrier ».

6° L'expérience faite par certains prêtres ouvriers pendant la guerre, dans des conjonctures extraordinaires et avec une générosité surnaturelle bien admirable, ne saurait être invoquée dans des conditions normales et comme un exemple à renouveler fréquemment au milieu de tous les périls de la vie moderne.

7° « Ce que les laïques demandent au prêtre, c'est qu'il soit pleinement et totalement prêtre. »

C'était un coup de frein très net. Il empêcha sans doute le mouvement de s'étendre plus qu'il n'était convenable, mais il contribua peut-être aussi à provoquer, dans l'esprit d'un petit nombre de candidats à cette vocation difficile, un mouvement d'impatience et de méfiance à l'égard de la hiérarchie.

En fait, une équipe de prêtres-ouvriers se constitua à Limoges en septembre 1947. D'autres lui succédèrent à Montceaux-les-Mines, Bordeaux, Toulouse, Saint-Etienne, Nice, au Havre, dans le Nord, dans le bassin lorrain, aux chantiers des barrages des Alpes, etc. En 1949, on devait compter en France, une cinquantaine de prêtres-ouvriers, et près d'une centaine, lors de l'interdiction portée par Rome, en 1953. Sur ce nombre, il y avait un bon nombre de religieux : capucins, franciscains, dominicains, jésuites.

Tous étaient-ils préparés au genre si nouveau d'apostolat qui allait être le leur ? On peut se le demander. Quelle formation théologique, intellectuelle, ascétique et mystique ne fallait-il pas dans une telle entreprise ? Le courage ne manquait à aucun. Les faits démontrèrent que tous n'avaient pas l'étoffe nécessaire pour la vocation hors-série qu'ils avaient embrassée. C'est pourquoi nous avons dit, au début, qu'on se sent obligé de prendre des précautions oratoires pour en parler. On est partagé entre l'admiration et les regrets. Admiration pour la grandeur du geste, pour la noblesse du dessein, pour l'énergie de l'engagement. Regrets pour l'échec, pour certaines insuffisances, pour certaines désertions, pour l'abandon du bréviaire, de la messe, de l'oraison, de tous les moyens d'union au Christ que les prêtres-ouvriers, parce qu'ils sont prêtres, doivent préserver avant tout.

Mais achevons cet exposé. Citons les documents. Il serait faux et injuste d'englober tous les prêtres-ouvriers dans la même appréciation. A. Dansette a, nous semble-t-il, assez bien distingué entre les uns et les autres :

« Certains, écrit-il, atteignent un degré de dépouillement et d'abnégation qui rappelle le P. de Foucauld. Mais la générosité, le dévouement, le dépouillement et l'abnégation eux-mêmes ne suffisent pas. On a justement remarqué que le drame des avant-gardes est de comprendre pas mal de saints, quelques génies et un nombre importants d'excités... Il n'en manque point dans cette aventure apostolique. » (*Destin du Cath. fr.*, p. 180).

Nous n'essaierons pas de résumer ici les griefs formulés contre certains prêtres-ouvriers. L'historien, tant soit peu au courant du grand passé de l'Eglise, ne peut que regretter qu'il ne se soit pas formé, pour résoudre le grave problème de l'apostolat au sein du monde ouvrier, une de ces grandes Congrégations religieuses, qui, au cours des siècles avaient répondu aux besoins de leur temps. Peut-être les « Petits Frères de Jésus », fondés en 1933, par le P. Voillaume, sur les plans de Charles de Foucauld, auraient-ils réussi plus parfaitement, en y mettant le temps nécessaire. En fait, quand le cardinal Gerlier, approuvé par les évêques intéressés, dans une réunion du 5 avril 1951, voulut dresser une sorte de charte des prêtres-ouvriers, et surtout quand Mgr Ancel, à sa demande, publia une mise au point doctrinale, à leur adresse, un certain nombre d'entre eux ne virent dans le projet de directoire qui leur était proposé qu'une discipline trop étroite qui ferait d'eux des religieux, ce qu'ils ne voulaient pas. Or, c'était, au regard de l'histoire de l'Eglise, ce qui aurait été nécessaire. C'était sous-estimer la grandeur du problème que d'en voir la solution, pour ainsi dire, à portée de la main, et sans le recours aux puissants moyens que la foi met à notre disposition.

Trois mois après la publication du Directoire du cardinal Gerlier, c'est-à-dire en juin 1951, Rome intervenait. Les évêques de France recevaient du pape une instruction leur prescrivant de suspendre le recrutement des prêtres-ouvriers. En mars 1952, dix-huit évêques ayant des prêtres-ouvriers dans leurs diocèses, reçoivent à Paris, non pour discuter mais pour s'informer, le supérieur de la Mission de Paris et une délégation de trois prêtres-ouvriers considérés comme les porte-parole autorisés de leurs confrères. Après les avoir entendus, ils leur communiquent un programme contenant les conditions à remplir pour que leur mouvement puisse se poursuivre. Au total, ces conditions sont celles-là mêmes que le cardinal Gerlier avait énumérées et que Mgr Ancel avait commentées.

En fait, les prêtres-ouvriers ne virent là qu'un ensemble de *recommandations* qu'ils n'étaient pas obligés d'observer. Un bon nombre ne comprirent pas qu'il s'agissait de sauvegarder ou, au besoin, de rétablir dans son intégrité le sacerdoce menacé, en leurs personnes, de déviations inadmissibles. Que l'on ne pût arriver à se comprendre, c'était une preuve qu'il était déjà trop tard, que les positions étaient prises, et que des apostasies se préparaient, parce qu'elles étaient déjà, au fond de certains cœurs, accomplies.

Une mesure s'imposait et comme il était malaisé qu'elle fût prise par les évêques de France, elle partit de Rome. Le 27 juillet 1953, le cardinal Pizzardo, préfet de la Congrégation des Séminaires, adressait à tous les archevêques et évêques de

France, une lettre concernant l'expérience des prêtres-ouvriers. Cette lettre rendait hommage à la sincérité du zèle qui était à l'origine de l'entreprise en cours.

« La Sacrée Congrégation des Séminaires, disait le document, n'entend pas prononcer un jugement de valeur sur la bonté théorique de telles initiatives, qui peuvent présenter des aspects indubitablement séduisants. Déjà, antérieurement, une telle considération a conseillé une attitude de prudente expectative : les faits eux-mêmes jugeraient les résultats pratiques. »

C'était là une position éminemment juste. « Vous les connaîtrez à leurs fruits », avait dit le Christ en parlant des « faux-prophètes ».

Quels étaient donc les fruits obtenus, depuis sept ans ? L'effet recherché n'était pas atteint. Bien plus, il y avait des « résultats négatifs », à savoir la perte de vocations précieuses. En conséquence, Rome interdisait à tous les élèves des Séminaires de s'engager comme « stagiaires » en des travaux de quelque genre que ce fût. Les évêques étaient invités à révoquer toutes les autorisations déjà accordées.

Il y eut, en France, lors de la publication de ces instructions, une émotion considérable. Les journaux s'emparèrent de la nouvelle, la commentèrent, chacun selon son esprit et ses tendances. Les journaux hostiles à l'Eglise s'empressèrent de proclamer que l'Eglise était trop inféodée au capitalisme réactionnaire, pour tolérer plus longtemps une institution du genre des prêtres-ouvriers.

Avec beaucoup de doigté, Daniel-Rops écrivait dans *Carrefour* du 24 septembre 1953 :

« Toutes les tentatives nouvelles sont, par essence, jeunes et audacieuses : les hommes qui s'y engagent combattent aux frontières du monde chrétien, dans des conditions très difficiles où ils doivent improviser sans cesse et résoudre seuls les problèmes nouveaux. Il est donc normal qu'il y ait des faux-pas, des erreurs d'optique, des prises de position que l'Eglise entière ne peut admettre... »

Le P. Congar, dans *Témoignage chrétien* du 25 septembre 1953, montrait bien à la fois l'intérêt souverain de l'expérience et les causes probables de son échec qu'il ne considérait que comme passager, car le problème restait béant.

« Grâce à ces hommes-là, écrivait-il, l'Eglise était de nouveau entendue des pauvres, et chose plus importante encore peut-être, les pauvres étaient de nouveau entendus dans l'Eglise ! Il était démontré, puisque le fait était là, que l'Eglise était aussi avec les travailleurs. Quelle tentation aujourd'hui, pour beaucoup, de penser qu'il y avait maldonne, et que la preuve est faite maintenant, que la chose n'est pas possible ! »

Qu'il y ait eu maldonne, il fallait bien le reconnaître. Mais en quoi ? En ce que l'on n'avait pas pu prévoir toutes les suites effectives de l'engagement de ces prêtres. Or, ces suites, le P. Congar déclarait que l'Eglise ne pouvait les avaliser. De quelles suites s'agissait-il ? Ecoutons le R. P., si bien informé et si sympathique à l'expérience en cours :

« Chez certains prêtres-ouvriers, l'ouvrier ne corrodait-il pas lentement le prêtre ? On a cité bien des cas où cela semblait évident ; l'identification à une classe sociologique semble avoir, chez quelques-uns, obnubilé le sentiment de la transcendance du sacerdoce ou même plus simplement de la foi chrétienne... »

Il ajoutait toutefois que dans les vérifications qu'il avait pu faire, les faits ne lui étaient pas apparus comme ayant le sens qu'on leur attribuait. Finalement, il comptait sur une mise au point loyalement acceptée de tous, et ne croyait pas que les décisions d'en-haut pussent rester purement négatives.

Qu'allait faire l'Eglise ? LL. Em. les cardinaux Liénart, Gerlier et Feltin s'étaient rendus à Rome, pour en conférer avec le Saint-Siège. A leur retour, ils publiaient, le 14 novembre 1953, une déclaration aux termes de laquelle à l'avenir les prêtres chargés de l'apostolat dans les milieux ouvriers porteraient le titre de « *Prêtres de la Mission ouvrière* ». Mais ce changement d'étiquette comportait bien autre chose, comme on va le voir. Le 19 janvier 1954 se réunissait à Paris la Commission permanente de l'Assemblée des cardinaux et archevêques. Cette Commission publiait un communiqué très net, dont voici les principaux points :

— 1° La situation religieuse du monde ouvrier est telle qu'il convient de détacher des prêtres et des laïques, pour exercer l'apostolat dans ce milieu.

— 2° « L'Eglise seule peut déterminer les formes de vie qui sont compatibles avec l'exercice du sacerdoce. Tout en reconnaissant la générosité et le magnifique dévouement des prêtres qu'ils avaient envoyés dans le monde ouvrier et à qui ils avaient permis de travailler en usine, les évêques présents déclarent, en union intime avec le Souverain Pontife, que cette expérience, telle qu'elle a évolué jusqu'à ce jour, ne peut être maintenue dans sa forme actuelle, et que, dorénavant, l'apostolat sacerdotal en milieu ouvrier, devra se conformer au directives contenues dans la Déclaration des cardinaux Liénart, Gerlier et Feltin, déclaration qui fut approuvée par le Saint-Père. »

— 3° La vie sacerdotale a des exigences qui ne sauraient s'accorder avec la vie ouvrière intégrale. Le prêtre est chargé d'offrir à Dieu l'adoration du peuple entier. Il le fait « en premier lieu par la célébration de la sainte messe et la prière publique du bréviaire ». Il est chargé aussi de la prédication de la parole de Dieu et de l'administration des sacrements. Pour être fidèle à ces devoirs indispensables, un prêtre ne peut travailler à l'usine à plein temps. Il ne peut non plus accepter d'engagement temporel, tel que celui de secrétaire de syndicat ou de délégué ouvrier.

« Afin qu'il ne puisse plus y avoir de confusion dans l'avenir, les prêtres qui accomplissent un apostolat en milieu ouvrier, ne seront plus appelés prêtres-ouvriers, mais prêtres de la mission ouvrière. »

D'après cette règlementation nouvelle, il n'existait donc plus de « prêtres-ouvriers ». L'expérience était close, mais non sur une négation pure et simple, puisqu'il restait une « mission ouvrière ». Les évêques intéressés adressèrent à tous leurs anciens prêtres-ouvriers une lettre privée, que le *Monde* publia le 2 février. On y lisait :

« Nous sommes décidés à accentuer notre effort et à envoyer des prêtres plus nombreux dans le monde ouvrier. »

Mais la durée du travail en usine ou atelier ne devra pas dépasser trois heures par jour. Avant le 1er mars 1954, ceux qui ne pourraient faire accepter cette condition par leur entreprise devront

s'en retirer. D'autre part, les prêtres en milieu ouvrier devront renoncer, avant le 1er mars, à toutes les charges temporelles qu'ils auraient pu accepter auparavant et à leur inscription au syndicat.

La parole était désormais aux prêtres-ouvriers eux-mêmes. Quelle serait leur réponse aux mesures qui venaient de mettre fin à leur expérience ? La première réponse vint des jésuites. Ils étaient au nombre de 7 ; 2 à Paris, 2 à Lyon, 3 dans le bassin minier de Lens. Leur Supérieur général, le R. P. Janssens, avait demandé aux provinciaux de les retirer de leurs usines. La *Croix* du 29 déc. 1953 annonçait la nouvelle comme « officielle ». Le *Monde* du 30 décembre, disait que les religieux appartenant à d'autres Ordres allaient sûrement imiter les jésuites. Les Dominicains comptaient 4 prêtres-ouvriers, les Franciscains et les Capucins, moins encore.

Pour le clergé séculier, il appartenait aux évêques d'obtenir l'obéissance de leurs sujets respectifs. Dans sa *Semaine religieuse* de Lille, à la date du 10 janvier 1954, le cardinal Liénart insistait sur deux points : 1° on ne pouvait plus continuer ce qui se faisait ; 2° on ne pouvait pas négliger la mission ouvrière.

Sur le premier point, l'expérience avait prouvé ceci :

« Etre prêtre et être ouvrier sont deux fonctions, deux états de vie différents, et il n'est pas possible de les unir dans la même personne, sans altérer la notion du sacerdoce... »

Dans son sermon des Vêpres de Noël, en sa cathédrale d'Angers, Mgr Chappoulie avait, lui aussi, magnifiquement traité le sujet. Citons de son discours les lignes suivantes :

« Les prêtres-ouvriers, qu'est-ce donc ? Une poignée d'hommes, 80 environ, à travers toute la France, qui partagent dans les usines, sur les bateaux ou les quais de débarquement des grands ports, la vie quotidienne des travailleurs à leurs machines, des marins sur la mer et des dockers coltinant de lourds fardeaux. Leur origine est diverse : prêtres diocésains, religieux, notamment jésuites ou capucins. Leur but ? Comme un P. de Foucauld jadis au Sahara, parmi les Touareg du Hoggar, rendre le sacerdoce du Christ présent aux foules laborieuses, à la classe ouvrière. »

Mgr Chappoulie ébauchait rapidement l'histoire de cette classe ouvrière. Elle s'est formée, avec la naissance de la grande industrie, « sans l'Eglise, hors de l'Eglise, au point de se fermer à sa mentalité et à son langage ».

— Notons ici, entre parenthèses, que l'époque où se développait la grande industrie, il y a 130 ans, était voltairienne ; que, sous Louis-Philippe, on ne fut pas moins hostile à l'action de l'Eglise en Algérie, en milieu musulman, qu'on ne fut indifférent à l'apparition d'une classe ouvrière privée de tout esprit religieux et offerte en proie au marxisme qui allait apparaître. Le P. de Foucauld qui savait ce dont il parlait, a gémi bien des fois sur l'absence de tout effort d'évangélisation en Algérie, depuis la conquête.

Mgr Chappoulie rappelait les efforts tentés au moyen de la J.O.C. pour « donner le Christ à la classe ouvrière ». C'était l'insuffisance de cet essai qui avait porté le cardinal Suhard à autoriser l'effort nouveau des « prêtres-ouvriers », considérés comme « les parachutistes du bon Dieu ». Mais Rome avait considéré que les inconvénients issus de l'expérience des prêtres-ouvriers étaient sans proportion avec les résultats obtenus, si bien qu'il fallait modifier de fond en comble les méthodes employées jusque-là.

Dans le même temps, on apprenait que le Séminaire de la Mission de France, établi d'abord à Lisieux, puis transféré à Limoges, devait être provisoirement fermé pour être entièrement réorganisé. Il allait être, en effet, sous la haute direction du cardinal Liénart, reconstitué à l'ancienne abbaye de Pontigny.

Le 4 février 1954, la *Croix* publiait le texte d'un Communiqué signé de 73 prêtres-ouvriers. Manifestement il avait été rédigé par la partie la plus « progressiste » de ces groupes. Il ne traduisait pas la pensée authentique de tous ceux qui étaient censés avoir donné leur signature, comme le prouva la suite. Dans ce Communiqué, au ton hargneux et agressif, le grave problème en cause était rabaissé et avili, en ce qu'il était ramené à une question d'intérêts de classe. Le pape Pie XII, les cardinaux et évêques de France méritaient-ils qu'on leur jetât l'injure suivante, que le journal communiste *L'Humanité* aurait volontiers avalisée :

« ...Il ne faut pas oublier que l'existence et l'activite des prêtres-ouvriers ont jeté le désarroi dans les milieux habitués à mettre la religion au service de leurs intérêts et de leurs préjugés de classe. Les pressions exercées par ces milieux et les dénonciations de tous ordres et de toutes provenances sont loin d'être étrangères aux mesures actuelles. »

Et bien loin d'admettre qu'il avait pu se produire, parmi eux, des négligences de leurs devoirs de prêtres, des abandons, voire des scandales, le Communiqué disait hautement :

« Nous ne pensons pourtant pas que notre vie d'ouvriers nous ait jamais empêchés de rester fidèles à notre foi et à notre sacerdoce. Nous ne voyons pas comment, au nom de l'Evangile, on peut interdire à des prêtres de partager la condition de millions d'hommes opprimés et d'être solidaires de leurs luttes. »

Ce langage donnait raison aux paroles prononcées le 30 décembre 1953 par le cardinal Saliège :

« Je puis me tromper — ce ne serait pas la première fois — il me semble que parmi les laïques catholiques et même parmi certains prêtres, il y a un certain vent de protestantisme, laïques et prêtres qui n'ont pas une idée exacte de ce qu'est l'Eglise, de ce qu'est le sacerdoce. Ils dévient : il est difficile de les remettre dans la route. »

Et, à sa manière souvent pittoresque, le cardinal ajoutait :

« Lorsqu'on voit de petites intelligences qui n'ont pas fait d'études supérieures prendre à bras le corps notre Mère l'Eglise, pour la secouer, ça fait pitié... »

Pourtant, peu à peu la lumière se faisait. Le calme renaissait. La lettre pastorale du cardinal Feltin pour le Carême de 1954 était naturellement consacrée à la question sous ce titre : *Sur un problème actuel d'apostolat missionnaire*. Elle rappelait tous les faits résumés ci-dessus, la crise grave qui venait de jeter l'émoi dans l'opinion publique. Elle affirmait qu'il ne pouvait s'agir de supprimer

l'apostolat en milieu ouvrier, mais au contraire de l'intensifier, bien que sous des formes nouvelles.

« Ainsi, disait le cardinal, les décisions de novembre, je tiens à l'affirmer solennellement, pour mettre fin de pénibles calomnies, n'ont pas été prises pour des raisons d'ordre politique. »

Les seules raisons qui sont intervenues furent « doctrinales et pastorales ». Si les évêques, à la suite du pape, ont parlé :

« Ils l'ont fait d'abord par amour de ces prêtres, pour sauvegarder en eux la primauté du spirituel. »

Le cardinal interdisait également, au nom de la vérité historique, aux hésitants parmi les prêtres-ouvriers, d'invoquer l'autorité du cardinal Suhard, qui avait donné les premiers encouragements à l'expérience manquée.

On trouverait dans la *Documentation catholique* de 1954, N° du 7 mars, un grand nombre de déclarations épiscopales du même ordre : *Missionnaires avec l'Eglise,* lettre pastorale du cardinal Liénart ; — Déclaration du cardinal Gerlier, à l'Assemblée générale des hommes de l'Action catholique de Lyon, le 20 février 1954, — Exposé très étoffé sur les Décisions de la hiérarchie, dans la question des prêtres-ouvriers, fait dans une Lettre à son clergé par Mgr de Provenchères, archevêque d'Aix. En particulier, cette dernière lettre réfutait une théorie du P. Montuclard, qui venait de quitter avec éclat l'Ordre des Dominicains, et selon laquelle ce qu'il y avait de plus urgent pour les chrétiens était de se consacrer à l'action révolutionnaire destinée à renverser la société capitaliste, après quoi seulement il serait possible de procéder à l'évangélisation [3]. Et la *Documentation catholique* donnait encore toute une série de réponses à diverses questions qui passionnaient alors l'opinion, toujours au sujet des prêtres-ouvriers et des formes nouvelles de l'apostolat en milieu ouvrier.

Nous arrêtons toutefois ici ce long rappel d'épisodes. Il semble qu'on puisse admettre avec Dansette (*ouv. cité,* p. 292), que le public, à mesure que les prêtres-ouvriers publiaient réponses sur réponses aux évêques, ait pris parti pour la hiérarchie :

« La méfiance à leur égard, écrit-il des prêtres-ouvriers, s'accentue, prenant le pas sur l'admiration et la sympathie ; méfiance qu'on regrette d'éprouver et qui pourrait s'exprimer ainsi : « Puisque c'était comme ça, il fallait bien tout de même les condamner. » En publiant leur « livre blanc », les prêtres-ouvriers réfractaires ont détruit leur légende — dont ils ne se soucient d'ailleurs pas — et ils se sont porté dans l'esprit public le coup le plus dur qu'ils aient jamais reçu. »

Le même auteur conclut qu'à la fin de 1956, en dehors des religieux qui se sont pour la plupart immédiatement inclinés, une quarantaine de séculiers se sont soumis, tandis que les autres, en nombre un peu plus élevé, semble-t-il, demeurent toujours au travail.

[3] Sur cette orientation et l'ouvrage qui en était l'expression : *Les événements et la Foi 1940-1952* mis à l'Index en 1953, on se reportera à l'article de M. l'abbé A. Michel dans l'*Ami* du 30 avril 1953, p. 273-278.

« Combien d'entre eux, dit-il encore, ont abandonné l'Eglise ? Il est difficile de le dire. Une vingtaine ont poussé jusqu'au mariage la volonté d'assumer les responsabilités habituelles d'une vie d'ouvriers. »

Au total, une expérience qui a abouti à la défection de près de la moitié de ceux qui y ont pris part est évidemment condamnable, non certes en son principe, mais dans les modalités qu'elle a revêtues. Toutefois, on ne saurait approuver le mot cruel et profondément injuste de Dansette quand il conclut :

« L'erreur sociologique qui a faussé l'expérience des prêtres-ouvriers, lui donne son caractère de maladie infantile de l'apostolat contemporain. »

Dansette a un tel goût des mots à effet qu'il n'a pas su y résister, en l'occurrence. Il nous accordera cependant que ni le cardinal Suhard, ni les autres grands prélats qui avaient autorisé l'expérience, n'étaient des « enfants ». Pas davantage, les prêtres-ouvriers n'étaient des enfants de chœur.

Où en sommes-nous actuellement, en 1959 ? Un passage de la Conférence donnée par le cardinal Feltin aux retraites sacerdotales de Paris, les 18 et 25 septembre 1958, va nous le dire. Le cardinal avait pris comme thème : « *Pour un authentique esprit sacerdotal.* » Il développa longuement l'idée que « l'Eglise est missionnaire par nature ». Mais quelles formes peut prendre cette action missionnaire ?

« Il est évident, dit le cardinal, que cette action missionnaire pose des problèmes variés, dont certains ne semblent pouvoir être résolus que par des organismes ou des prêtres spécialisés. C'est pourquoi S. Em. le cardinal Suhard avait provoqué la création de la *Mission de France* et de la *Mission de Paris,* et suscité la participation active de prêtres au travail. Je ne reviens pas sur cette situation toujours délicate, sur des vocations particulières qui ont leur place, à certaines conditions, dans l'ensemble de l'action missionnaire à mener. C'est pourquoi vient d'être mise sur pied la *Mission ouvrière* chargée de promouvoir et de coordonner les efforts missionnaires dans le monde ouvrier.» (*Doc. cath.,* 18 janv. 1959, p. 88).

Il existe donc une *Mission ouvrière,* car c'est toujours l'une des principales préoccupations de l'Eglise de France de faire pénétrer le Christ unique Sauveur des hommes dans les milieux qui l'ont perdu !

IX

Renouveau liturgique

Cette préoccupation n'est cependant pas et ne peut pas être la seule. Dans sa Conférence, le cardinal Feltin avait montré avec force qu'il ne pourra jamais s'agir « de choisir entre ces deux formes d'apostolat : l'action pastorale ou l'action missionnaire ».

Il n'y a pas à choisir. Les deux formes sont nécessaires. Ceux qui disent : « Le soin de ceux qui sont dans l'Eglise nous déborde déjà, comment aller chercher les autres ! Ce serait souhaitable, mais c'est impossible ! » ont sûrement tort. Ce sont des résignés. On ne peut pas se contenter d'une telle résignation, qui serait un aveu de désolante impuissance.

« Les autres disent, ajoutait le cardinal : « Le Christ a déclaré qu'il était venu pour les malades et non pour les bien-portants, que le Bon Pasteur quitte son troupeau pour les brebis perdues » et ils négligent alors ce qui a été institué pour soutenir les chrétiens, savoir : les œuvres de toutes formes pour la jeunesse, les écoles chrétiennes, les groupements ou mouvements d'adultes... Ils omettent de soutenir les chrétiens pratiquants et veulent se tourner exclusivement vers ceux qui n'ont pas encore entendu la Parole ou qui l'ont étouffée. »

Telle n'est pas la pensée de l'Eglise, et le cardinal citait à ce propos une belle parole dite aux curés de Rome, le 27 mars 1953, par Pie XII : « *Il faut sauvegarder à la fois la hantise du retour des égarés et la sollicitude pour les fidèles.* »

Nous avons, ci-dessus, énuméré les très nombreuses formes de l'apostolat moderne, au moyen des *œuvres* tant diocésaines que paroissiales. Nous voudrions rappeler l'évolution de la vie paroissiale proprement dite, principalement au moyen du renouveau liturgique, élevé au titre de « pastorale liturgique ».

La paroisse a été, à maintes occasions, prise à partie en ces dernières années. On disait d'elle que c'était une organisation périmée, qu'elle n'offrait plus à un grand nombre de chrétiens, surtout de ceux que l'on gagne dans les milieux ouvriers, cette chaleur et cette intimité d'accueil qui les retiendrait dans la foi reconquise. C'étaient là des critiques excessives. La paroisse est irremplaçable. Comme toutes les institutions cependant elle doit être adaptée. Et comment peut-elle l'être ? Par un retour opportun à ses origines et à ses vraies traditions.

La paroisse est essentiellement un centre de *vie communautaire*. Cette vie est alimentée par la liturgie. La liturgie romaine a cette particularité qu'elle est en latin, une langue morte que la plupart ne comprennent pas. Et pourtant, il est impossible de recourir dans les diverses nations à la langue du lieu. Ce serait la fin d'une caractéristique majeure de l'Eglise catholique. L'unique solution donc est de faire une certaine part aux langues nationales, sans supprimer le latin, truchement d'universalité. A la base des réformes à imaginer, il faut placer le principe de l'appartenance de tous les fidèles au Corps mystique. Il faut donc combattre l'individualisme et réaliser ce qu'on a appelé l'esprit communautaire. Tout baptisé, par le fait même de son baptême, est un membre actif du Corps mystique du Christ, qui est l'Eglise. Il s'ensuit qu'il *participe* au sacerdoce unique du Christ. Or, l'acte principal de ce sacerdoce, c'est la célébration de la Sainte Messe. L'Eglise fait à tous ses enfants une obligation grave d'assister à la messe chaque dimanche et fête solennelle. Mais le fidèle peut-il se contenter, d'une *assistance* passive ? Non, puisqu'il participe au sacerdoce du Christ. Le renouveau liturgique consistera donc à faire *participer* toute la communauté paroissiale au Sacrifice du Christ. Il en sera de même, dans l'administration des sacrements.

Cette théologie de la pastorale liturgique ne s'est pas répandue d'un seul coup. Elle a eu ses prolongements pratiques par des initiatives individuelles de prêtres et par les approbations épiscopales qui les ont sanctionnées. Quelle date assigner à ce renouveau liturgique ? Il est malaisé de le dire. Il semble qu'en 1944 le mouvement ne faisait que commencer. Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, toujours à l'affût des progrès à accomplir, en parlait en ces termes à son clergé, en décembre 1944 :

« Le peuple ne comprend pas nos cérémonies. Je vois avec plaisir que certains curés de Toulouse se sont mis à la portée de leurs paroissiens. En voici un exemple : aux enterrements, un prêtre est en chaire pendant que l'autre est à l'autel ou devant le catafalque. Pendant qu'un prêtre dit en latin les prières des funérailles, en chaire un autre prêtre dit en français les mêmes prières. Je vous assure que l'assistance est saisie et profondément touchée. Je souhaite que cette manière de faire s'établisse partout.

Mais l'archevêque ne s'en tenait pas aux messes d'enterrement, dont on sait qu'elles réunissent souvent des fidèles qui ne viennent que rarement à à l'église. Il ajoute en effet :

« De même aux baptêmes, on peut distribuer aux assistants « la liturgie du baptême » qui contient à la fois latin et français. »

Il ne semble pas toutefois qu'il y ait eu, dès cette époque, un renouveau liturgique atteignant toutes les messes dominicales, car Mgr Saliège poursuivait :

« Dans certaines paroisses, il y a un dimanche par mois la Messe des Mouvements spécialisés, Messe dialoguée et expliquée, les jeunes ayant un Missel en main. »

Nous tenons là l'une des origines du renouveau liturgique : il semble bien avoir commencé par les « mouvements de jeunes ». Les aumôniers des Scouts ou des divers mouvements spécialisés furent les premiers à vouloir intéresser leurs groupements à ce qu'ils faisaient devant eux en célébrant la messe. Et de là à une application dans les paroisses, il n'y avait qu'un pas.

L'archevêque allait jusqu'à dire :

« Est-il défendu d'espérer qu'un jour la liturgie ne gardera en latin que les passages essentiels, ceux qui ont trait à la validité ? »

De fait, l'emploi de la langue vulgaire tendait de plus en plus à se généraliser, de telle sorte qu'il faudra bientôt que Rome intervienne pour en réglementer et en limiter strictement l'usage.

Il semble qu'autour de 1955 on puisse formuler au sujet du mouvement liturgique, les observations suivantes :

— 1° Le mouvement reste *anarchique*, en ce sens que chacun fait ce qui lui semble le plus efficace, sans se soucier des paroisses voisines.

— 2° Le mouvement reste *partiel*. Beaucoup de prêtres, surtout parmi ceux déjà âgés, ou ne le comprennent pas, ou ne l'approuvent pas, ou en tout cas ne s'y prêtent pas.

— 3° Le mouvement est encore *étriqué*, en ce sens qu'on attache beaucoup d'importance à de petites innovations, et qu'on ne prend pas la pastorale dans son ensemble.

Tous les problèmes de pastorale, — et pas seulement ceux qui concernent la messe dominicale, — se trouvaient examinés surtout dans les *Congrès de l'Union des œuvres catholiques de France*. Ci-

tons par exemple celui qui se tint à Versailles du 3 au 6 avril 1956, et qui groupa plus de 1.300 prêtres. Le renouveau liturgique aboutissait, comme il était normal, à une étude des meilleurs moyens d'adapter aux conditions du monde moderne une pastorale désormais élargie. Dans la paroisse, le curé et ses vicaires, s'il en a, travaillent à créer un esprit communautaire, en faisant prier ensemble tous les membres participant à la vie spirituelle ; dans le doyenné ou archiprêtré, une vie nouvelle est donnée au groupement des prêtres par des réunions de travail, où tous ensemble confrontent leurs expériences, les particularités de leurs paroisses respectives ; dans le diocèse, toutes les forces apostoliques, personnes et institutions, cherchent à s'intégrer dans une action agrandie, sous la direction de l'évêque, successeur des apôtres.

Et le Congrès concluait par ce slogan :

A monde élargi, pastorale d'ensemble,
A pastorale d'ensemble, sacerdoce unanime.

Ce dernier souhait était d'autant plus utile à formuler, que dans le démarrage du renouveau liturgique on avait pu craindre, un instant, qu'il se produisît une coupure entre les jeunes et les anciens dans le clergé. Un certain découragement se faisait jour, chez un bon nombre. Les réunions de travail, au doyenné, ou du moins par doyenné, contribuent efficacement à écarter ce danger. Jeunes et anciens rivalisent d'ardeur, sans pour autant que les différences d'âge ou de tempérament soient éliminées plus qu'elles ne l'étaient en n'importe quel temps.

Pour mettre fin autant que possible à ce qu'il y avait encore d'*anarchique* dans le renouveau liturgique, les évêques de France publièrent coup sur coup une série de *Directoires* dont voici les titres :

Directoire pour la Pastorale des Sacrements,
Directoire pastoral en matière sociale,
Directoire pour les actes administratifs des sacrements à l'usage du clergé,
Directoire pour la Pastorale de la Messe, à l'usage des diocèses de France.

Dans l'Introduction de ce dernier, on trouvait cette constatation sur la diversité ou plutôt la divergence des efforts accomplis jusque-là :

« Trop souvent ce renouveau (liturgique), consiste dans l'application de recettes copiées çà et là, et imposées sans discernement, comme sans préparation : on introduira des réformes, en se souciant uniquement de « faire du nouveau » sans avoir approfondi le véritable esprit de la liturgie ; on fera même bon marché des règles reçues dans l'Eglise en sacrifiant, à la légère, des valeurs traditionnelles : c'est la porte ouverte à l'individualisme, à l'originalité douteuse, dans le mépris des lois de la liturgie et l'ignorance de son histoire. Certes, il est des réformes qu'on peut souhaiter et même préparer par des études sérieuses, mais on n'a pas le droit de les effectuer par initiative personnelle... »

Ces lignes contenaient une critique pertinente et presque cinglante des innovations faites un peu partout au petit bonheur. De toute évidence, il était temps — on était en 1956 — que la hiérarchie prît en main la restauration profonde de la vie liturgique. Le 3 décembre 1956, le pape Pie XII avait approuvé le « *Directoire pour la Pastorale de la Messe* ».

En promulguant ce Directoire, pour le diocèse de Paris, le 6 janvier 1957, le cardinal Feltin insistait pour le rétablissement immédiat de l'uniformité liturgique bien entamée par le trop grand nombre d'initiatives privées.

« Nous déclarons obligatoire, ou au contraire interdit, disait son Ordonnance, non seulement tout ce qui est déclaré obligatoire ou interdit par le *Directoire*, mais tout ce qui est prescrit ou défendu par les livres liturgiques ou par les documents du Saint-Siège : par exemple, tout ce qui regarde l'autel, le tabernacle, la langue latine, le Canon de la messe, etc. »

Le cardinal, voulant mettre les points sur les i désavouait certaines pratiques, telles que les suivantes :

« Le *Confiteor* qui précède la Communion des fidèles ne doit jamais être omis, hors le cas particulier du Jeudi saint. — A moins de difficultés provenant de l'affluence ou de la disposition des lieux, les fidèles reçoivent la sainte communion à genoux. — Les femmes doivent se présenter la tête couverte. — La formule prescrite : « *Corpus Domini*, etc. », sera dite en latin pour chacun des communiants. — Si des usages différents s'étaient introduits, ils doivent être proscrits. »

Il y a lieu de croire que chacun de ces points avait donné lieu à des initiatives à regretter et à corriger. Ce qu'on gardait était ainsi exposé :

« Nous permettons ce qui est permis par le *Directoire* à condition d'observer les limites de ces permissions : par exemple, permission de lire la traduction de l'Epître et de l'Evangile, *après* avoir lu ou chanté le texte latin ; — permission pour les fidèles de réciter, avec le prêtre, le « *Domine, non sum dignus* », qui précède leur communion, etc. »

On est en droit d'espérer que la très désirable réforme liturgique finira par prendre sa forme définitive, sans toutefois tomber elle-même dans une nouvelle routine. Parmi les points qui furent les plus vivement controversés, bornons-nous à signaler celui de la « messe à l'envers », selon le mot de mauvaise humeur prononcé par Claudel.

Dans le but de rendre le contact des fidèles plus intime et plus étroit avec l'action du prêtre à l'autel, des jeunes prêtres ou même des anciens avaient adopté la disposition de l'autel qui existe dans les très vieilles basiliques romaines : le prêtre étant tourné vers les fidèles. Dans beaucoup de cas, cela avait entraîné la disparition du tabernacle du milieu de l'autel. Certains l'avaient, si l'on peut dire, relégué dans une muraille latérale. Enfin, on avait supprimé la table de communion, considérée comme une barrière séparant le prêtre de son peuple. De là, au moins pour les personnes âgées, la pratique de recevoir la communion debout et non à genoux.

Parmi les curés, les uns étaient hostiles à ces innovations, tandis que d'autres les adoptaient.

Finalement, le Saint-Siège, par l'organe de la Congrégation des Rites, rappela les règles concernant la messe face au peuple, c'est-à-dire, avec le prêtre tourné vers les fidèles, et l'obligation d'avoir le tabernacle au milieu de l'autel (1er juin 1957 ; cf. *Ami*, 1957, p. 552-555).

Ainsi l'unité se rétablissait peu à peu. Mais toute l'effervescence dont notre exposé ne rend que très faiblement compte, était du moins une preuve de vitalité au sein de l'Eglise, telle qu'elle n'en a pas vue de semblable depuis longtemps.

Ce qui semble le plus important dans ce renouveau liturgique, ce sont les conclusions qui en furent tirées lors du Congrès national du Centre de Pastorale liturgique, groupant plus de 7.000 fidèles en son dernier jour, le 28 juillet 1957.

Ces conclusions, en effet, débouchaient sur la très grave question du *renouveau biblique*, donné comme inséparable du *renouveau liturgique*. Qu'il suffise de donner ici les têtes de chapitre de ces conclusions d'importance décisive :

— 1° *Pas de liturgie sans la Bible,* — car tous les chants, toutes les lectures sont ou tirées de la Bible ou rappellent la Bible à titre de simples réminiscences.

— 2° *L'Eglise lit la Bible dans l'assemblée liturgique,* car cette assemblée est le lieu privilégié de la proclamation de la Parole de Dieu. « La lecture privée de la Bible est la suite et le fruit de la célébration liturgique. »

— 3° *L'Eglise lit toute la Bible.* Chaque année les pages les plus importantes de la Bible, empruntées à tous les livres bibliques sont insérées au bréviaire qui est un livre d'Eglise, récité par les prêtres et les clercs depuis le sous-diaconat, au nom de l'Eglise entière.

« *Le missel est de plus en plus pour les fidèles le point de départ d'une culture biblique.* » L'initiation à la Bible, en partant du missel, permet d'éviter une interprétation subjective des textes bibliques. Elle écarte le danger d'illuminisme. Elle fait prendre mieux conscience que la Bible nous est donnée par l'Eglise.

— 4° *Toute la Messe proclame la Parole de Dieu.* C'est évident pour toute la première partie de la Messe, contenant l'Epître et l'Evangile. Dans la seconde partie, c'est la Parole de Dieu qui accomplit le mystère de la Consécration.

— 5° *Dans la Liturgie, c'est aujourd'hui que Dieu parle.* Il ne s'agit pas d'une Parole éteinte, d'une Parole perdue dans le passé, mais actuelle et vivante.

— 6° *La Liturgie réalise aujourd'hui ce que la Bible annonce.* Elle continue l'histoire sainte, et elle nous la fait vivre, pour notre part.

— 7° *Les sacrements sont des signes bibliques.* Ils s'enracinent dans toute la Bible et ils en sont le fruit en nous.

— 8° *Malgré l'usage de plus en plus répandu du Missel, c'est avec leurs oreilles que les fidèles doivent entendre la Parole de Dieu.* La lecture bien faite a cet avantage qu'elle fait accomplir à tous à la fois les mêmes actes intérieurs.

— 9° *Il faut que les fidèles comprennent la Parole de Dieu.* C'est pour cela que l'homélie suit en principe de près la lecture.

— 10° *Dieu a parlé un langage d'homme.* La Bible est faite pour être comprise des hommes.

— 11° *L'Eglise répond à Dieu par la Parole de Dieu.* Dieu nous a appris lui-même, comment il faut lui parler (Psaumes, le *Pater*).

— 12° *La Pédagogie de la foi de l'enfant et de l'adolescent s'attachera à présenter la Bible dans la Liturgie.*

— 13° *L'œuvre de la Parole de Dieu déborde les limites de la célébration liturgique.*

Ces conclusions si précises et si détaillées achèveront de démontrer à nos frères séparés que leurs vieux reproches contre l'Eglise, concernant l'étude de la Bible, sont entièrement périmés, si jamais ils ont eu quelque fondement. La Bible est devenue, grâce à des éditions récentes, le livre le plus répandu dans les familles catholiques instruites.

X

Rapport doctrinal de 1957

Au terme de notre exposé, il nous semble que nous ne pouvons rien faire de mieux que de nous approprier les grands enseignements contenus dans le magnifique « *Rapport doctrinal* » présenté le 30 avril 1957, à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français, par Mgr Joseph Lefebvre, archevêque de Bourges.

Ce rapport magistral atteste la fidélité de l'épiscopat français à sa mission divine. La volonté du Christ est que la Vérité soit prêchée, la vérité sans ombres, la vérité aussi complète que Dieu a voulu nous la donner. Cette Vérité, il appartient aux théologiens de la scruter, mais il n'appartient qu'à la hiérarchie de la proclamer. Le 31 mai 1954, Pie XII le rappelait aux cardinaux et prélats réunis à Rome, pour la canonisation de Pie X : « *Seuls, les évêques possèdent, en union avec lui et sous sa dépendance, le pouvoir de magistère.* »

La vérité révélée ne change pas. Elle est immuable en soi, mais elle affronte l'erreur variable de chaque époque. Actuellement, l'erreur à redouter est la trop grande confiance dans le progrès scientifique et dans la technique.

« Tant de chrétiens, même parmi les plus savants, n'ont, en matière de foi, que des notions trop élémentaires, sinon infantiles ! Et que dire de cette multitude d'apprentis et d'ouvriers qui, œuvrant sur la matière à longueur de journée, éprouvent la fierté de la transformer et de l'ennoblir rapidement par la puissance des machines ? Leur sensibilité à l'égard des réalités invisibles n'en est-elle pas émoussée ? Ils sont d'autant plus exposés à ce risque que des connaissances religieuses par trop rudimentaires n'ont pu leur donner l'expérience d'un christianisme personnel et vivant. »

Il y a ainsi, dans l'air, un « rationalisme » à l'état dilué, comportant un triple refus : celui du royaume de Dieu qui est l'Eglise, — celui de l'intervention positive de Dieu dans l'histoire humaine, — et celui de la destinée surnaturelle de chaque homme.

Pour nous, pour l'Eglise, il y a là une « mutilation de la nature de l'homme, en ce qu'elle a de plus vrai en même temps que de plus sublime ». L'homme est amoindri, diminué, réduit à la vie présente, coupé de l'infini et de l'éternité. Certaines philosophies contemporaines ont, en effet, conclu à l'absurdité de l'existence. Pour elles, il n'existe plus ni Dieu, ni règle morale, ni valeur absolue ; chacun peut choisir son idéal et sa morale. Tel est l'existentialisme athée, heureusement en voie de tomber dans l'oubli et dans ce néant

qui était son obsession principale. En face de cette vue pessimiste, se dresse l'optimisme messianique du communisme marxiste, que Pie XI n'a pas hésité à qualifier d' « intrinsèquement pervers ». Pourquoi ? parce qu'il suppose la primauté des facteurs économiques, affirme la nécessité de la lutte des classes, postule le rejet des valeurs surnaturelles, repousse l'idée de Dieu à laquelle il ose reprocher « de n'être qu'une mystification et aliénation de l'homme ».

En face de ces erreurs néfastes, le christianisme se révèle riche de noblesse et de grandeur humaines. Quoi qu'on dise, notre catholicisme reste plein de promesses.

« Sans parler de l'intérêt puissant à l'égard de la pensée chrétienne, dont témoigne l'efflorescence étonnante de tant d'ouvrages et de publications de toutes sortes, a-t-on vu souvent dans l'histoire un clergé, aussi oublieux de ses aises et de son confort, se montrer à ce point soucieux d'accomplir avec sérieux sa tâche d'apostolat ?

A-t-on vu souvent autant de prêtres angoissés par le sort spirituel et matériel des humbles, s'appliquer avec autant d'ardeur à former les fidèles, à inspirer d'esprit de foi tout l'ensemble de leur activité, afin de vivre en vérité un beau christianisme authentique ?

A-t-on vu souvent une élite de chrétiens convaincus, désireux de mieux découvrir, pour s'y conformer, les exigences de leur croyance ; avides de servir leurs frères en leur apportant, avec la richesse inestimable de la vérité divine, une vie moins dure ; pressés de se mettre à l'œuvre sur le chantier social pour tenter de réaliser, dans la lumière de la doctrine chrétienne, une Cité terrestre capable de préfigurer, par le règne de la justice et de la charité du Christ Jésus, le Royaume des cieux qu'elle prépare ? »

Gardons-nous cependant des illusions. Deux dangers peuvent nous menacer : 1° celui de « l'*intégrisme* » qui se complairait aux condamnations sommaires et qui s'opposerait à tout progrès, à toute libre et fructueuse discussion au sein de l'Eglise ; 2° celui d'une *ouverture trop facile à toutes les idées nouvelles ou originales*, qui prétendrait les imposer sans examen suffisant à l'Eglise entière.

Contre ces deux tendances opposées, il faut que le chrétien s'établisse dans sa foi à l'Eglise, née de Jésus-Christ et de son sacrifice sur la Croix, l'Eglise qui est le Corps mystique du Christ, et la Cité de Dieu en marche vers le ciel. Or, pour avoir le sens de l'Eglise, il faut avoir avant tout *le sens de Dieu*, alors que, tout autour de nous, se déploie « *le sens de l'homme* ». Quand on perd le sens de Dieu, il est inévitable que l'on perde *le sens du péché* et spécialement celui du *péché originel*. Dieu est relégué dans son ciel lointain. On ne vit plus sous son regard. La conscience humaine, privée de sa présence, n'a plus la même sensibilité au bien et au mal. Et le rapport, que nous résumons, fait ici une place à un péril d'origine récente, dans les lignes que voici, où il est question du sens du péché :

« L'abus des données de la psychanalyse contribue lui aussi, à l'atténuer. Il arrive en effet que l'on attribue trop facilement à la maladie, aux troubles mentaux, à des manies involontaires, à des pulsions incoercibles, certaines attitudes ou certains actes dans lesquels la responsabilité d'un sujet normal est engagée. »

On en vient à ne plus connaître d'autre péché que ce qu'on nomme l'injustice sociale. Un péché collectif, le péché du monde moderne, a remplacé le péché originel et individuel. Ce péché ne peut être effacé que par la lutte temporelle.

Tel est donc le danger : « un humanisme découronné de tout surnaturel guette aujourd'hui les chrétiens ». Si cet humanisme n'est pas athée, il est sûr qu'il ne fait pas à Dieu la place qui lui revient, et que l'homme, pour un certain nombre de chrétiens, est en train de prendre, à leur insu, le pas sur Dieu.

« Il ne suffit pas de reconnaître l'existence de Dieu, il faut l'accepter comme Dieu. »

« L'humanisme pour être vrai doit être orienté vers Dieu et ouvert à la grâce. »

La foi chrétienne n'est pas plaquée du dehors sur la nature, mais elle la pénètre tout entière et doit animer toute son activité. Le chrétien ne doit céder au « naturalisme » ni dans l'ordre de la pensée, ni dans celui de l'action.

Ici encore l'unique remède est dans l'union à l'Eglise, dans l'approfondissement du mystère de l'Eglise. Pas de messianisme temporel, pas de confiance excessive dans les moyens humains et l'efficacité de l'action temporelle. Le vrai chrétien sait que l'Eglise est assistée par l'Esprit-Saint, que même si ses membres présentent les déficiences humaines, ce ne sont pas ces déficiences qu'il faut considérer ou dénoncer, mais uniquement la certitude de l'assistance divine. Le rapport dénonce une mentalité qui doit bien exister, puisqu'on nous la signale en ces termes sans équivoque :

« Depuis quelques années, des catholiques vivent en parfaite bonne conscience avec, au tréfonds du cœur, le schéma mental suivant : il y a l'Eglise invisible, parfaite, intemporelle et transcendantale ; — il y a l'Eglise visible, pas mal pourrie, immergée dans le capitalisme, poursuivant une politique européenne contestable et conduite par des évêques d'un autre âge ; — enfin, il y a quelques chrétiens ouverts, qui sont l'avenir du christianisme, parce qu'ils luttent côte à côte avec le prolétariat, et qu'ils désirent du fond du cœur, une Eglise visible plus sainte, plus délivrée des compromissions et de l'argent... Que l'Eglise qui arrête l'expérience des prêtres-ouvriers, ce soit déjà aussi l'Eglise invisible, voilà ce que nous n'arrivons pas à admettre... »

De tels propos vont droit contre l'Eglise, contre la parole du Christ, contre la foi chrétienne. L'Eglise visible ne fait qu'un avec l'Eglise des âmes. Il est toujours vrai de dire que « Hors de l'Eglise, il n'y a point de salut ». Il est toujours vrai de dire avec saint Augustin : « Pour vivre de l'Esprit du Christ, il faut demeurer en son Corps (*In Joan.*, tract. 27, n° 11).

S'il y a des faiblesses dans la condition humaine, même au sein de l'Eglise, il y a dans l'Eglise des trésors que rien ne peut altérer ni diminuer : la foi et ses dogmes, — les lois de sanctification, — les sacrements, — les grâces célestes et charismes surnaturels par lesquels la sainte Eglise ne cesse d'enfanter de nouveaux apôtres et de nouveaux saints.

Un véritable chrétien ne peut pas se permettre de critiquer l'Eglise comme s'il lui était étranger.

Il serait injuste de sa part de voir tout en mal dans l'Eglise et tout en bien chez ses ennemis.

« Sans doute, c'est une mauvaise apologétique de prétendre que les membres de l'Eglise et ses institutions sont sans péché ; mais c'est une erreur et une insulte au Christ de dénigrer les membres et les institutions de l'Eglise par une espèce de parti-pris de fausse humilité et de fausse charité. »

Enfin, le rapport, tout en professant l'appartenance de tout baptisé au sacerdoce du Christ, rappelle clairement avec Pie XII, que cette participation au sacerdoce du Christ n'est pas la même chez le laïque et chez le prêtre. Il insiste aussi sur le souci qu'on doit avoir de conserver les institutions chrétiennes dans l'Etat, même en face de la « laïcité actuelle » des législations dont l'état ne saurait être ni un idéal définitif, ni une condition de l'évangélisation.

Pour conclure, le rapport citait ces précisions pratiques données par l'un des membres de l'Assemblée des évêques :

« La première tâche est de revaloriser dans les esprits l'institution ecclésiale propre qui est la *communauté paroissiale.* — Il faut, par ailleurs, situer l'importance des écoles, hôpitaux, etc. Il est nécessaire de faire comprendre pourquoi l'Eglise ne peut renoncer aux œuvres d'enseignement, ou aux œuvres sanitaires : parce que l'instruction ou le soin des corps s'adressent, en fait, au tout de l'homme et que les chrétiens ont le droit que cela soit fait chrétiennement. »

Tel était, dans ses grandes lignes, ce rapport qui n'était pas seulement celui d'un membre de l'épiscopat, mais bien celui de l'épiscopat français dans son ensemble, car Mgr Lefebvre se défendait d'avoir fait autre chose que de condenser de son mieux les diverses considérations qui lui avaient été soumises par les évêques eux-mêmes. Il y avait là un bilan pour le passé, et un programme pour l'avenir. Ce rapport fut discuté au sein de l'Assemblée plénière de l'épiscopat, le mardi 30 avril 1957. Il donna lieu à de nombreux échanges de vue. Il appartint à chaque évêque d'en assurer la diffusion et d'en faire l'application dans son diocèse.

* *

Terminons ce trop sommaire historique en rappelant que l'année 1958 fut une année de bénédiction pour la France en raison du centenaire de Lourdes, — ce qui nous a peut-être valu de faire une dangereuse révolution dans les conditions plus heureuses que celles qu'on avait pu craindre, — et que l'année 1959, la première de la V^e^ République, est aussi celle du centenaire du saint Curé d'Ars, proclamé patron de tous les curés du monde, par le pape Pie XI, dans sa Lettre apostolique *Anno jubilari*, du 23 avril 1929.

L. Cristiani.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

YAHWEH OU SEIGNEUR ?

Q. — Pendant la messe, j'entends parfois les chanteurs chanter des psaumes où l'on parle de *Yahvé-Dieu, Yahvé* ; je n'ai pas encore entendu le mot *Elohim*, mais après tout, pourquoi pas ? Personnellement j'ai l'impression d'être dans une synagogue et non dans une église. Ai-je tort ? Il faut le croire, car je n'arrive pas à faire partager mon opinion. On m'objecte que les recueils dont on se sert sont approuvés par l'autorité ecclésiastique. Quelle conduite dois-je tenir ?

R. — L'introduction du mot *Yahweh* dans nos églises, soit à l'occasion du chant des psaumes, soit même dans des lectures bibliques paraliturgiques, ne paraît pas très heureuse. En la faisant, on pèche par « archaïsme », en ne tenant pas compte d'une évolution, attestée par la Bible elle-même.

Yahweh est le nom divin révélé à Moïse au désert du Sinaï (Ex., III, 13-15 ; voir *Ami*, 1953, p. 67-68). Nom sacré entre tous et qu'on craignait de profaner, impressionné qu'on était par le 3^e^ commandement (Ex., XX, 7) et sans doute par une interprétation fautive de Lév., XXIV, 16. Un scrupule concernant l'usage de ce nom se comprend donc et il est à base de respect religieux. On le saisit avec sûreté dans la période postexilique.

Voici quelques faits.

Les éditeurs du Psautier ont remplacé, avec d'ailleurs un certain flottement, le nom de Yahweh par le nom commun qui désignait la Divinité : *Elohim* (*Deus*). Par exemple la 2^e^ collection des Psaumes (XLII-LXXXIX) contient 200 fois Elohim et 44 fois Yahweh. On l'appelle pour cette raison la collection élohiste. Cette substitution a été faite en Palestine, à une époque où la prédominance voulue d'Elohim se marque dans certains livres, comme Job ou l'Ecclésiaste.

Une autre substitution utilisa *Adonaï* (Seigneur) ; c'est même la plus usitée. Les éditeurs du prophète Ezéchiel ont placé ce mot en marge sans doute comme une indication de lecture, qui est peu à peu entrée dans le texte (par ex. Ez., VIII, 1 ; XIII, 18, 20). Un jour les Massorètes ont doté les quatre consonnes tabou (le tétragramme) des voyelles d'Adonaï : c'était une économie, puisque cette opération permettait d'omettre la note marginale destinée à redresser la lecture. Cela a donné naissance, au Moyen Age, à la fausse lecture *Jéhovah.* On peut donc dire que le Judaïsme palestinien ne prononçait plus le nom sacré, mais le remplaçait par les appellatifs « Dieu » ou « Seigneur ».

La propagande juive dans l'hellénisme accentua ce mouvement. La traduction des Septante a donné à Dieu un nom qui n'était plus un nom particulier : *Kyrios* (Seigneur) traduisait Yahweh-Adonaï (voir *Ami*, 1956, p. 415). Cette habitude a passé telle quelle dans le christianisme : en Phil., II, 9,

le nom nouveau porté par Jésus à sa Résurrection triomphale est celui de *Kyrios* (℣. 11).

Les usages du Temple codifiés dans les traités du Talmud nous apprennent que le prêtre pour le rite de la bénédiction (Num., VI, 22 ss.) prononçait le nom de Dieu « comme il est écrit » (*Sota* VII, 6), mais qu'en dehors du Temple il prononçait Adonaï (Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes...* II, p. 297, 458 ; voir encore Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, p. 456-9).

Ces indications suffisent sans doute. Le Dieu de la Bible s'est appelé en chrétienté *Kyrios, Dominus, Herr, Lord, Seigneur*. Et ces appellations sont non seulement traditionnelles, mais plus claires pour le peuple fidèle que le mot Yahweh.

* *

QUE PENSER DE L'EXPRESSION : « NOTRE CHRIST » ?

Q. — Je n'aime pas beaucoup l'expression : « Notre Christ ». Et je crois que l'Eglise ne l'apprécie guère. Cette expression ne se trouve pas une seule fois dans toute la Bible, même pas dans S. Paul qui parle si souvent du Christ. Elle ne se rencontre non plus jamais, à ma connaissance, dans la liturgie romaine. On trouve souvent : « le Christ Notre Seigneur » ou « le Christ Notre Dieu » ou « le Christ Notre Sauveur ».... ce n'est pas la même chose.

Deux fois dans la Bible (Isaïe, XLV, 1 ; Ps. CIV, 15), il est question de « mon Christ » ou « mes Christs », *mais c'est Dieu qui parle* et qui affirme la dépendance de ces « oints », de ces « consacrés » — c'est le sens de « Christ » — par rapport à lui.

Très souvent S. Paul parle du « Christ de Dieu » (l' « oint du Seigneur ») ; il ne parle jamais du Christ des hommes... La « consécration » du Christ le relie essentiellement à son Père ; elle est intimement liée à la filiation divine, c'est-à-dire au fait que le Christ est le Fils unique du Père, venu dans notre nature d'hommes. Il a beau venir parmi nous et pour nous, le Fils de Dieu n'est pas « notre Fils » ! Le Christ non plus, à proprement parler, n'est pas « notre Christ ».

On peut tout de même l'appeler ainsi parce qu'il est consacré pour nous. Mais c'est toujours équivoque et facilement sentimental. On est mieux dans la note de l'Eglise en mettant simplement : « O Christ ! »

R. — Dans l'Ancien Testament, le roi est le délégué à l'Alliance et c'est le rite de l'onction qui exprime cette délégation. Ce rite, d'origine hurrite ou hittite (cf. M. Noth, *Amt und Berufung im A. T.*, Bonn, 1958), a été assimilé par la religion révélée. Yahweh établit ainsi ses rois, ses oints (*unctos meos*, ps. CV, 15, dans le nouveau Psautier). C'est une expression habituelle pour un roi que d'être appelé l'oint du Seigneur (I Sam., XXIV, 7, 11 ; II Sam., XIX, 21 ; XXII, 51 ; ps LXXXIX, 39). La royauté vient d'En Haut. La royauté eschatologique du Messie (c'est l'Oint par excellence) conservera la même marque d'origine.

Mais si le roi est ainsi présenté, il appartient aussi à Israël. Il est « notre roi » (I Sam., VIII, 20 ; XII, 25). On ne dit jamais « notre oint », quoique l'onction ait été, à l'origine, un rite collectif (II Sam., v, 3). Mais c'est bien le même personnage qu'on nous montre successivement dans sa relation avec Yahweh et dans sa relation avec les hommes.

Ainsi Jésus sera-t-il appelé « l'Oint du Seigneur » (Act., III, 18 ; Luc, II, 26), mais en même temps « votre Roi » (Jo., XIX, 14). C'est fidélité à la terminologie vétéro-testamentaire. La théologie de l'Incarnation a approfondi le thème de l'Onction dans le sens indiqué par notre correspondant. Et c'est vrai que l'expression « notre Christ » n'est pas biblique.

Et cependant quelque chose d'inouï s'est passé avec Jésus-Christ. Les relations de l'humanité rachetée avec le Christ ressuscité sont d'une telle intimité que S. Paul a forgé des expressions étonnantes pour les suggérer : « le Christ en nous » ; « nous dans le Christ » ; « revêtir le Christ » ; « être en symbiose avec le Christ » ; « mon vivre c'est le Christ ». Il faut ajouter à ceci que le mot Christ lui-même est devenu, chez S. Paul, l'équivalent d'un nom propre. Si bien que ces deux faits pouvaient préparer de loin l'expression qui étonne notre correspondant.

Il faudrait étudier dans quelle mesure on la trouve dans la tradition. Je lis dans Tertullien commentant Is., XI, 2 : « Flos (radicis Jesse) *meus* erit *Christus* in quo requievit, secundum Isaïam, spiritus sapientiæ... »[1]. Et, se je ne me trompe, Ste Catherine de Sienne parlait de « son doux Christ ».

O. Eissfeldt a étudié l'utilisation de l'expression « Mon Dieu » dans l'Ancien Testament[2] et en a marqué les différents clivages : appartenance à Dieu, service, communion. C'est un travail de ce genre qu'il faudrait entreprendre pour l'expression « mon, notre Christ » qui ne paraît pas devoir être absolument proscrite.

A. GELIN.

[1] *Contra Judæos*, c. 9 ; *P. L.*, II, 663.
[2] Dans *Zeitschrift für altt. Wissenschaft* (61), 1945 8, p 3-16.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Georges GUITTON, S. J. — **Le Père de la Chaize, confesseur de Louis XIV.** — Deux vol. in-8 de 278 et 287 p. — Paris, Beauchesne.

Ces deux beaux volumes sont précédés d'une substantielle préface d'André Latreille, et cette préface, en dépit de quelques réserves de minime importance est à la fois une caution et un enrichissement. Le P. de La Chaize fut pendant 34 ans, de 1675 à 1709, le confesseur de Louis XIV. Ce titre de confesseur comportait en même temps celui de « conseiller spirituel » du roi. Cela signifie qu'il devait être mêlé à toutes les grandes questions religieuses de cette partie du règne. Son rôle a été la plupart du temps mal interprété par les historiens. Il s'agissait de remettre tout en place.

Le P. Georges Guitton a réussi aussi bien qu'il était possible de le faire. Il a rétabli les faits, il a apporté les preuves, il cite les documents et les textes, il écarte les jugements erronés. Les chapitres traités ont des titres qui indiquent assez l'importance de ce qu'ils contiennent : Cas de conscience, M^me de Montespan, — Les

Quatres articles de 1682, — Autour de la Feuille des bénéfices, — la Révocation de l'Edit de Nantes, etc. Cette seule énumération indique que le lecteur de ces deux volumes reverra toute son histoire — ou presque — du grand règne, sous un jour particulier, celui de la conscience royale et de l'influence d'un jésuite. Travail de tout point remarquable et décisif.

Collection « Je sais - Je crois » (11e partie : série littéraire) : — **La plume au service de Dieu,** par le R. P. Alphonse de PARVILLEZ, S. J. — **Lettres Chrétiennes au Moyen Age,** par Gustave COHEN, professeur honoraire en Sorbonne. — **Christianisme et Lettres Modernes** (1715 - 1880), par André THERIVE. — **Le Théâtre chrétien,** par Jeanne HAMELIN. — Tous vol. (14,5 × 19). 128 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1957-58.

1. — A un prédicateur qui parcourait villes et campagnes avec beaucoup de zèle, le P. de Parvillez demandait un jour, si dans ses sermons il parlait de la presse et il entendit cette réponse : « Mais non, bien sûr ; pourquoi faire ? Cette question n'a aucune importance. » Le cas est-il isolé ? Il révèle une singulière incompréhension des besoins de notre époque et serait de nature à décourager ceux qui ont, comme le R. P., mis leur « plume au service de Dieu ». Aussi ce dernier reprend-il ici une question abordée dans quatre ou cinq ouvrages et dans maints articles, ajoutant « un appel de clairon » à « bien d'autres qui l'ont précédé sans succès ».

Il remonte aux principes et pose en thèse cette constatation qui est une évidence pour le chrétien ou le simple croyant : l'existence même d'un Dieu créateur implique sa souveraineté absolue sur ces créatures et toutes leurs activités, intellectuelles et artistiques comprises.

Or cette soumission de l'art et de la pensée, effraie plus d'un écrivain. Une mise au point s'impose : les exigences divines sont surtout négatives : ne pas tromper, ne pas corrompre ; la voie reste large, maintenue dans ces limites. Le jeu normal de nos facultés est par lui-même un acte bon et salutaire. Et les obligations religieuses de l'artiste — se garder de l'orgueil, respecter la vérité, prévoir et diriger l'influence qu'il exercera — n'entravent pas la liberté de l'esprit ; ce sont même les conditions de son fonctionnement normal. Le R. P. va encore plus loin en montrant que l'obéissance aux lois divines, l'acceptation de la foi chrétienne, sans donner du talent à ceux qui en manquent, aident ceux qui en ont à s'en servir. L'art n'y a rien à perdre.

La démonstration, solidement charpentée, constamment illustrée d'exemples vécus. Le R. P. répond avec pertinence aux objections et sophismes qui courent les rues. Il fait bonne justice du préjugé stupide qui voit dans la vertu un éteignoir et voudrait accorder au talent le droit d'empoisonner et de corrompre. « Comme si le fait d'être bon tireur vous autorisait à tirer sur n'importe qui ; comme si l'assassinat devenait légitime dès que le geste du criminel est gracieux... » (p. 27). « Dire qu'on a le droit de lire un livre mauvais parce qu'il est bien écrit revient à dire qu'on avalera impunément le plus violent poison s'il a bon goût » (p. 66). Quant au fameux slogan : « Moi, ça ne me fait rien », il relève de la plus élémentaire puérilité : « Si la pensée et l'image n'excitent rien en vous, il faut conclure que vos facultés sont complètement atrophiées. Grand mutilé du cerveau, n'attendez pas l'admiration pour votre vigueur, mais la pitié pour votre infirmité » (p. 63).

Si l'auteur se défend de promulguer un code de la critique ou de la polémique, du moins pose-t-il des jalons qui retiendront l'attention des moralistes, et par eux celle des écrivains et des lecteurs. Il n'hésite pas à provoquer des étonnements et des protestations, en précisant la vérité, et c'est la meilleure preuve de l'opportunité de son travail. Dans ce domaine, comme dans tous les autres, les sacrifices demandés par Dieu ne sont jamais que les conditions d'un enrichissement.

Un dernier chapitre présente la situation actuelle de l'édition catholique en France, les réalisations accomplies depuis cinquante ans, les espoirs pour l'avenir. Il souhaite de voir les érudits se pencher sur deux problèmes ; l'histoire de la piété et le tableau définitif du renouveau chrétien dans les cinquante premières années du siècle. Dans l'essai de bilan qu'il établit manquent au moins un nom et une œuvre dont l'oubli sera lui-même à réparer. Nous ne croyons pas d'autre part que les libraires soient aussi gênés que l'affirme le P. « par les exigences de leur clientèle » (p. 110). D'ailleurs « leurs risques et leurs charges » sont inclus dans les prix de vente.

II. — *Lettres chrétiennes au Moyen Age* est sans doute le dernier ouvrage sorti de la plume du savant médiéviste, Gustave Cohen, mort il y a juste un an. Nos lecteurs savent que ses études, ses cours de Sorbonne et les représentations de ses « Théophiliens » acheminèrent peu à peu cet israélite de naissance à la foi chrétienne et au baptême. Il s'en est expliqué à diverses reprises, dans ses livres et ses articles. Riche d'une expérience personnelle, il a notamment montré la place que mérite « La littérature médiévale dans l'enseignement secondaire classique » (*Etudes classiques* [belges], avril 1948). « Ce qu'il faut éviter à tout prix, écrivait-il, c'est cet hiatus qu'a tenté de créer par ignorance ou par mauvaise foi le XVIe siècle entre l'Antiquité et la prétendue Renaissance des lettres antiques, qui non seulement ne sont jamais mortes, mais que le Moyen Age a le plus efficacement conservées... » Les ténèbres du Moyen Age n'ont jamais été que celles de notre ignorance et l'on ne saurait trop conseiller la lecture de ce merveilleux petit livre qu'il a intitulé *La grande clarté du Moyen Age* (New-York, 1940, et Gallimard, 1950) et où il a synthétisé l'essentiel de ses recherches et de ses découvertes. M. Cohen s'est plus particulièrement attaché à ressusciter « ce formidable théâtre religieux français du Moyen Age qui, par une production de quatre siècles, le caractérise presque autant et dans le même sens que les cathédrales ». Il a démontré que notre théâtre était né de la liturgie et plus précisément qu'il découlait du drame liturgique de Pâques (voir recension de son *Anthologie du drame liturgique en France au Moyen Age*, *Ami*, 11 juillet 1957, p. 446).

Ce volume donne un aperçu rapide de ces aspects trop ignorés de notre vie nationale. Du Xe au XIIIe siècle, c'est la France qui domine dans les Arts, mais il semble voir son plus beau titre de gloire dans la préparation, par l'entremise des poètes provençaux, du grand génie de Dante. *La Divine Comédie* reste le chef-d'œuvre de la littérature médiévale et une bonne moitié du volume en fournit l'analyse précise et fouillée. Mais c'est par toute l'Europe que les hommes de toutes les conditions ont chanté leur foi, seigneurs et manants, moines et mauvais garçons, citadins et vagabonds. Qu'elle soit représentée par les clercs auteurs de mystères, par Villon, par Dante, par les mystérieuv auteurs des épopées ou de la « Quête du Graal », l'Eglise tout entière rassemble dans le lien de la Foi, le foisonnement bigarré de la littérature du Moyen Age.

III. — M. André THÉRIVE cultive maints secteurs dans le domaine des lettres et son information lui permet d'aborder avec un égal bonheur les époques les plus diverses. Celle qu'il étudie ici s'étend de la mort de Louis XIV, qui « marque le début du XVIIIe siècle », au début de la IIIe République. Son dessein est de « démontrer que la littérature européenne, dans la période considérée, est demeurée celle d'une chré-

l'origine de l'humanité y est marquée uniquement par le premier couple sorti des mains de Dieu, Adam et Eve. De plus, par ses généalogies et par sa table ethnographique, la Genèse nous montre que tous les hommes et tous les peuples sont les descendants de ce couple unique.

Mais c'est surtout en raison du dogme du péché originel que l'unité du genre humain a retenu l'attention de la Commission Biblique. Dans l'épître aux Romains, S. Paul affirme que le péché d'Adam et son châtiment, la mort, se sont transmis à tous les hommes : « De même que, *par un seul homme,* le péché est entré dans le monde et, avec le péché, la mort, et qu'ainsi la mort a atteint *tous les hommes,* parce que *tous ont péché* » (Rom., v, 12). Il est évident que la transmission du péché d'Adam et de son châtiment ne peut s'expliquer que par la descendance.

Au concile du Vatican, le premier projet de *Constitution dogmatique* contre les erreurs dérivées du rationalisme (et dont les quatre premiers chapitres seuls sont devenus la Constitution *Dei Filius*) contenait un ch. XV : *De communi totius humani generis origine ab uno Adam.* Voici le texte de ce chapitre :

Tam Veteris quam Novi Testamenti revelationi innixi, profitemur et docemus totum humanum genus ab uno primo parente Adam ortum habere. Ipse enim Adam, cui cum uxore sua Heva matre cunctorum viventium benedicens Deus mandavit replere terram, a Spiritu sancto in libro Sapientiæ dicitur primus formatus a Deo pater orbis terrarum (Sap., x, 1) et diserte Apostolus gentium prædicavit fecisse Deum ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae (Act., XVII, 26). Immo negata hac veritate, etiam alterum revelatum dogma peccati originalis ab uno primo genitore in omnes homines transfusi et redemptionis omnium per unum mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum violatur, contra doctrinam ab eodem apostolo traditam : sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem (Rom., v, 16). Unde sub anathemate damnamus errorem, quo hæc unitas et communis origo totius humani generis negatur (*Mansi-Petit,* L, 70).

Ce chapitre n'a été ni promulgué ni même discuté. Il représente l'état de la doctrine en 1870 ; mais on n'y saurait voir une déclaration authentique du magistère ordinaire.

Aussi, devant le progrès des études scientifiques sur l'évolution, étendue jusqu'à l'homme, plusieurs savants et théologiens catholiques se sont demandé s'il ne convenait pas de « reconsidérer » le problème. Sans approuver cette initiative que nous avons toujours, pour notre part, considérée comme imprudente et dangereuse pour la foi catholique, nous avons relaté (*Ami,* 2 oct. 1947) les initiatives de certains auteurs pour accommoder le dogme du péché originel à l'hypothèse du polygénisme. Ces diverses suggestions proposées ne sauraient être retenues : l'encyclique *Humani generis* a mis un point final à ces compromissions et a nettement formulé la doctrine qui s'impose à tout catholique. Après avoir indiqué à quelles conditions l'hypothèse de l'évolutionnisme appliqué au corps humain, peut être librement discutée, Pie XII s'exprime ainsi :

Quand il s'agit de l'autre hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Eglise n'ont plus du tout pareille liberté. En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples pères. On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient. (Edit. de la Bonne Presse, p. 19).

Qu'on recule autant qu'il sera nécessaire l'apparition du premier homme sur la terre, rien ne s'y oppose dans la foi catholique.

II. — *Etat de félicité originelle.* — Dans la lettre, d'où nous avons extrait l'idée générale de cette consultation, notre correspondant écrivait : « Comment concilier l'état exceptionnellement favorable de nos premier parents au paradis terrestre (dons préternaturels, etc.) avec la situation du premier homme, vraiment homme, issu de l'évolution, situation qui ne devait avoir rien de bien reluisant ! »

Si ce consultant veut bien relire le § IV de notre étude du 2 oct. 1947, il constatera que l'on peut, en toute sécurité de conscience, ne pas considérer — comme il semble le faire — le premier homme comme un surhomme et qu'on peut, au point de vue du psychisme humain, l'assimiler à ceux qu'on appelle aujourd'hui des « primitifs ». — Mais comment concilier une telle assimilation avec l'état exceptionnellement favorable du paradis terrestre ?

Examinons de près les points incontestables de la doctrine catholique :

1° Tout d'abord, Dieu ne se contenta pas d'accorder à Adam les dons de la nature ; il y joignit ceux de la grâce, par l'élévation du premier homme à l'état surnaturel (grâce sanctifiante, vertus). — Un psychisme humain de l'ordre des primitifs est certainement susceptible de recevoir une telle perfection surnaturelle.

2° Mais les dons surnaturel étaient complétés par des dons préternaturels.

— *a*) La mort est naturelle au composé humain : pour corriger ce défaut, Dieu accorda à Adam le don d'*immortalité* du corps : immortalité doublement conditionnée, par la persévérance de l'homme dans le bien et par un renouvellement incessant de la force nécessaire à assurer sa durée indéfinie, tout au moins jusqu'à l'heure d'un transfert possible à une vie supérieure. Même si Adam n'était, au point de vue humain, qu'un primitif, rien ne s'oppose à l'existence, en sa nature encore primitive, de ce don d'immortalité conditionnelle du corps.

— *b*) Les mouvements de la concupiscence et les attraits au mal étaient corrigés en Adam par le don d'*intégrité*. Par ce don, sa sensibilité était placée sous la domination de la volonté, la volonté elle-même était soumise à la raison et la raison était soumise à Dieu. Rien, dans la nature d'un

« primitif », ne s'oppose à un tel équilibre réalisé par une bienveillance spéciale de Dieu dans un être humain qui, essentiellement, demeure identique à lui-même.

— *c*) Le seul point qui pourrait faire difficulté est le don préternaturel de *science*, qui en Adam corrigeait l'ignorance, défaut naturel à l'homme. Il faut ici reconnaître que les théologiens anciens ont singulièrement exagéré la perfection intellectuelle du premier homme. Leurs affirmations ne sont pas pour autant l'expression de la foi catholique, laquelle n'a rien déterminé sur la nature, l'objet, l'étendue de la science d'Adam. La Genèse, en effet, montre Adam appelé par Dieu à donner des noms aux animaux (II, 19-20), ce qui, au dire de S. Augustin, suppose déjà une science excellente en Adam (*Opus imperfect.*, V, c. 1). Sans insister sur cette « excellence », le simple bon sens doit nous faire comprendre que la science communiquée par Dieu à Adam, même si celui-ci doit être considéré comme un primitif, comporte trois prérogatives qui d'ailleurs s'harmonisent sans peine avec les exigences de la préhistoire et de l'ethnologie.

Tout d'abord, puisqu'Adam a été élevé à l'état surnaturel par la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus, il faut admettre qu'il fut bénéficiaire d'une certaine révélation surnaturelle d'ordre religieux concernant certaines vérités à croire et le culte à rendre à Dieu. Il y a là, certes, une véritable perfection de l'intelligence, mais dont le plus primitif des primitifs est psychologiquement capable.

Ensuite, Adam étant parvenu en état d'adulte à la vie humaine, il fut nécessaire que Dieu lui communiquât certaines idées toutes faites. Privé de l'éducation de parents, créé à l'état d'homme fait, Adam dut recevoir de Dieu immédiatement et toute faite l'éducation nécessaire à un homme de son âge et de sa condition. Et Dieu a dû la communiquer d'autant plus largement que le premier couple avait à remplir dans la suite, pour la première fois est dans des conditions propres à servir d'exemple, le rôle nécessaire d'éducateur à l'égard des hommes qui naîtraient de lui. Education nécessaire à un homme de sa condition, avons-nous dit, donc proportionnée aux exigences encore peu développées d'une nature primitive.

Quant à l'objet de cette science, il consistait principalement à percevoir quasi intuitivement ce qui était en mesure de le conduire à sa fin dernière, à peu près à la manière dont agit encore en nous le dictamen de la conscience morale, mais avec une plus grande perfection.

Les anciens théologiens avaient imaginé en Adam une science très parfaite. Exagération inutile. Tout en gardant au premier homme un caractère de primitif, on peut, on doit sans doute, lui reconnaître une sorte de *génie naturel*, puissance extraordinaire d'intelligence, lui permettant d'acquérir rapidement la science expérimentale nécessaire pour avoir une vie vraiment humaine : et ce génie, qui s'allie fort bien avec les premiers tâtonnements de l'expérience, est très admissible chez le premier homme, sans qu'il lui ait pour autant conféré du premier coup la science très parfaite à laquelle l'homme pouvait, en mettant en œuvre cette puissance intellectuelle, parvenir dans la suite.

C'est l'ensemble de ces dons préternaturels qui constituait ce que la théologie appelle la félicité du paradis terrestre. Que cet état ait existé, qu'il ait été perdu, la science elle-même vient corroborer l'affirmation de la foi. Qu'on nous permette de transcrire ici la conclusion d'une étude, dont nous nous sommes inspiré constamment et qui vient d'être publiée à Rome, dans un fascicule rédigé par des membres de l'Académie de S. Thomas et qui, primitivement, devait constituer un hommage à la théologie de S. S. Pie XII :

« Sans aller jusqu'à s'engager dans le paradoxe de la thèse de l'*Evolution régressive* de MM. Salet et Lafont, on peut, semble-t-il admettre certains « rebroussements » (Teilhard de Chardin), des mutations brusques régressives (Bouyssonie) et, avec Boule, concevoir la race de Néanderthal comme « une espèce dégénérée ».

Ce ne sont là que des hypothèses. Du moins on entrevoit, à travers ces diverses suppositions, une possibilité réelle d'accorder la foi catholique avec les thèses ou hypothèses de la biologie ou de la préhistoire. Le croyant peut très bien accorder à la science qu'Adam n'était qu'un primitif, mais un primitif à qui Dieu a pu accorder les connaissances naturelles suffisantes à son état et susceptibles de l'orienter vers sa fin dernière. On peut parfaitement concéder qu'une certaine dégénérescence, d'ordre moral et intellectuel principalement, a pu se produire chez les descendants plus ou moins lointains du premier couple. Tout ce qui a été dit des dons préternaturels a laissé pressentir un accord très facile entre les données de l'histoire et de l'ethnologie et les affirmations de la théologie. Seul le monogénisme présentait une difficulté sérieuse. (*Doctor Communis*, 1957, p. 96-97).

A. MICHEL.

CHARITE ET REMISSION DES PECHES

Q. — Je sollicite quelques éclaircissements sur la Charité parfaite, source de rémission du péché même mortel. J'ai tendance à croire à la difficulté de produire un tel acte surtout en cas de péril de mort ; il me semble qu'alors c'est la crainte de l'enfer et non l'amour de Dieu qui agit dans l'âme.

R. — Difficulté n'est pas impossibilité. Mais est-il aussi certain que semble l'affirmer notre correspondant qu'il y ait une difficulté réelle pour l'homme placé en danger de mort à émettre un acte de charité parfaite, couronnant peut-être une attrition inspirée de la crainte de l'enfer ?

I. — CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

A plusieurs reprises l'*Ami* a rappelé la possibilité de réaliser, avec une relative facilité, l'acte de contrition parfaite, c'est-à-dire l'acte surnaturel qui implique une réelle charité envers Dieu. Voici, par exemple, une affirmation relevée en 1928, p. 663 :

Nul n'a la certitude métaphysique d'avoir fait un acte de contrition, pas plus que d'être jamais en état de grâce devant Dieu ; mais on peut en avoir la certitude morale ; et ce n'est pas celle-là qui est exigée, mais celle-ci qui suffit pour agir. Or quand un sujet a pris les moyens légitimes dans des conditions normales pour obtenir la fin, il a la certitude morale que celle-ci est obtenue. Et nous refusons absolument de

souscrire à la proposition suivante « que pratiquement on doive *toujours* agir comme n'ayant que l'attrition. » C'est un rigorisme outré et un tutiorisme que les théologiens rejettent généralement.

Le Code suppose cette possibilité de l'acte de contrition parfaite dans son canon 807 concernant le prêtre en état de péché mortel et se trouvant dans l'obligation morale de célébrer ; et même dans le canon 856 relatif au simple fidèle qu'une nécessité urgente amène à la Table sainte sans qu'il ait eu la possibilité de trouver un confesseur.

Quelques années auparavant, 1924, p. 298-301, l'*Ami* avait abordé plus complètement le problème :

Il faut protester, écrivait-on, contre l'idée exagérément sévère que l'on se fait assez communément de la prétendue *grande difficulté* de la contrition parfaite. L'erreur, car c'en est une au fond, vient de ce qu'on n'a pas une notion juste de la charité parfaite, non pas requise en elle-même expressément, mais contenue tout de même dans l'acte de contrition parfaite. En somme, contrition et attrition ne se distinguent que par leur *motif*, qui est pour la première l'amour de Dieu *propter se, super omnia*, et pour la seconde, une raison inférieure, surnaturelle encore, vg. la crainte de l'enfer, des peines dues au péché [1].

Et le « Vieux Moraliste » met ici en garde contre deux confusions susceptibles d'obscurcir, sinon de fausser le concept de « charité parfaite ».

Tout d'abord, « charité parfaite » peut s'entendre en deux sens différents :

1° Pour désigner l'amour pur de Dieu, intense et habituel, avec l'efflorescence de toutes ses merveilleuses répercussions dans la vie spirituelle, chez les saints et les âmes pieuses plus ou moins avancées en perfection. — 2° Pour désigner le simple mouvement de volonté par lequel, sous l'influence de la grâce, elle fait un acte d'amour de Dieu *propter se, super omnia*, mais ni *intense*, ni fréquemment répété...

La première acception, juste en ce qui concerne les âmes parfaites, nous induirait en erreur en ce qui concerne les chrétiens ordinaires, pour lesquels la charité parfaite ne requiert qu'un acte d'amour de Dieu sur toutes choses et pour lui-même, même si cet acte se produit à un degré inférieur de ferveur. Et cette dernière considération nous amène à dissiper une seconde confusion :

La *perfection* de l'acte par lequel nous aimons Dieu peut se considérer soit dans son *motif*, soit dans ses *modalités* et effets pour ainsi dire accessoires. — 1° Dans son *motif*, la charité est parfaite dès là qu'on aime Dieu par-dessus toutes choses, à cause de son infinie bonté propre objective, quoi qu'il en soit du degré d'intensité subjective de l'acte en lui-même, lequel peut fort bien être, comme disent les théologiens, *in gradu remisso* [2], sans cesser de constituer un acte de charité parfaite. — 2° Considérée au contraire du côté de ses *modalités*, la perfection de l'amour de Dieu *propter se* peut varier beaucoup suivant les touches de la grâce et les dispositions du sujet, mais cela en dehors et en plus de la note radicale suffisante qui caractérise essentiellement la raison formelle de l'acte de charité parfaite.

Cette confusion entre *motif* et *modalités* de la charité parfaite entraînerait facilement l'impression que seules les âmes pieuses et les saints seraient capables d'un tel acte de charité ! Illusion d'autant plus dangereuse que, dans le cas qui nous occupe (contrition parfaite), c'est la vertu de pénitence qui est formellement en jeu et non la vertu de charité, bien que celle-ci toutefois s'y trouve implicitement intéressée.

Et la conclusion s'impose : « Pourquoi veut-on que dans une âme de pécheur, où la foi et l'espérance sont vivaces, qu'il soit si difficile de détester le péché parce qu'il offense Dieu souverainement bon et aimable, et aimé alors *super omnia appretiative* ? » [3]

II. — Psychologie surnaturelle de la contrition

Un exposé de psychologie surnaturelle est utile pour montrer à notre correspondant qu'on ne saurait mettre d'hiatus entre contrition imparfaite et contrition parfaite.

Le concile de Trente, dans sa session VI, ch. 6, indique comment les adultes se disposent à la justification :

Ils se disposent à la justice en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu ; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié « par la grâce de Dieu et au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » (Rom., III, 24) ; que, se reconnaissant pécheurs, *de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement, ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et commencent à l'aimer comme source de toute justice ; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs pé-*

[1] Voir plus loin ce qui est dit du *motif* de la contrition parfaite et de l'attrition : une nuance doit être, semble-t-il, apportée à la présente affirmation.

[2] In omni contritionis motu quantumvis remisso, modo procedat ex motivo perfectæ ad Deum amicitiæ, semper habetur detestatio de peccato ut summo omnium malo et conversio ad Deum ut summum omnium bonum, adeoque perfecta quoad substantiam rectificatio circa finem ultimum. Sed ad substantiam justificationis nihil amplius requiritur. Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XIII, § 2.

[3] Autre considération de l'*Ami*, 1924, p. 299-300 : « Chose étrange ! On nous fait réciter matin et soir dans la prière quotidienne un acte de contrition parfaite et aussi un acte de charité parfaite..., et voilà que cette pratique journalière, universelle, serait vaine, vide de sens et inutile, parce que ne correspondant à rien de pratiquement accessible dans la réalité ?...

Et que fait-on de la justification des pécheurs, non seulement sous l'Ancien Testament, mais sous le Nouveau aussi, dans les pays et dans les temps où la confession est difficile, rare, impossible ?

Nous nous refusons à admettre qu'on péchât moins et que la rémission des péchés fût plus inaccessible au Moyen Age chrétien qu'aujourd'hui. Or c'est une vérité historique incontestable que la pratique du sacrement de pénitence était loin de la fréquence qu'elle a atteinte de nos jours. Le concile de Latran, en plein XIII[e] siècle, a dû sans doute avoir ses raisons de restreindre au minimum d'*une fois par an* le commandement de la confession, et pense-t-on que, parmi ces raisons, il soit possible de ne pas mettre au premier rang la possibilité pratique courante de récupérer l'état de grâce nécessaire à l'éternel salut, autrement que par le sacrement de Pénitence, c'est-à-dire par la contrition parfaite ? Peut-être pourrait-on même renforcer cet argument en le reportant aux premiers siècles de l'Eglise, si pleins de vie surnaturelle et de sainteté, alors pourtant qu'il nous est historiquement difficile d'établir, pour ce temps-là, le fait d'une pratique courante de la confession auriculaire ? »

chés dans une sorte de sentiment de haine et de détestation... [4]

C'est sur le « commencement d'amour » qui doit se trouver en toute préparation à la justification, que s'établit le trait d'union entre attrition et charité parfaite. Le décret avait comporté trois projets (23 septembre, 31 octobre, 5 novembre 1546). Le commencement d'amour de Dieu, mentionné dans le projet du 23 septembre, avait disparu dans les projets du 31 octobre et du 5 novembre. Il fut rétabli le 10 décembre, mais, comme on le voit dans le texte définitif, il n'y est question que d'un amour ébauché, *diligere incipiunt* et on évite de parler d'un amour *super omnia.* Le concile entendait demeurer ainsi au-dessus des querelles d'écoles.

A la XIVe session (Pénitence et Extrême-Onction), le concile reprend le problème de la justification dans le sacrement de pénitence et, à ce propos, définit le rôle de la contrition parfaite et de l'attrition :

La contrition peut quelquefois être rendue parfaite par la charité et, à ce titre, réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception actuelle du sacrement de pénitence. Cependant cette réconciliation ne saurait être attribuée à la contrition sans le vœu du sacrement, qui y est inclus.

Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition parce qu'elle est engendrée par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer et des châtiments, si toutefois elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon, le concile déclare que non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais même qu'elle est un don de Dieu et un mouvement de l'Esprit-Saint non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant et que, par ce secours, le pénitent s'ouvre à la voie de la justice. Et, quoiqu'elle ne puisse, par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence.

Laissons ici de côté les interprétations attritionnistes et contritionnistes de ce texte. Insistons uniquement sur l'absence du « commencement d'amour », affirmé dans la VIe session et passé sous silence dans la XIVe session. Les Pères du concile ont-ils changé d'avis ? La chose n'est pas pensable.

Dans son bel ouvrage, *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas,* Kain, 1927 [5], le P. Périnelle donne de ce silence une explication fort acceptable (et qui est indépendante de sa thèse contritionniste) : pour le concile, en effet, la contrition qui commence à s'éveiller sous la crainte de l'enfer et des peines, *quæ ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur* (sess. XIV) n'a pas plus pour motif suffisant la crainte de l'enfer, que la foi qui s'éveille à l'audition du prédicateur, *fidem ex auditu concipientes* (sess. VI), n'a pour cause suffisante la prédication elle-même. La crainte qui est au début de l'attrition n'en est donc pas le constitutif suffisant.

L'histoire de la préparation du décret confirme cette interprétation. La première rédaction du texte proposé à l'acceptation des Pères disait que l'attrition née « seulement, *solum* » de la crainte servile, « suffisait, *sufficere* » pour le sacrement, puisqu'elle pouvait à peine exister sans quelque mouvement de dilection envers Dieu : « Les prélats théologiens, avant d'accepter le décret, en firent effacer les expressions *solum* et *sufficere*, refusant d'affirmer, à l'encontre des décisions de Bologne, que la crainte seule suffisait à motiver la contrition requise pour l'absolution. Une fois cette suppression obtenue, ils n'avaient plus à maintenir le timide correctif de la dilection accompagnant habituellement la crainte, proposition incidente, que les rédacteurs avaient insérée dans leur rédaction du décret, pour faire passer plus facilement l'affirmation de la suffisance de l'attrition de pure crainte » (Périnelle, *op. cit.*, p. 65, 66).

D'après cette explication, le décret de la XIVe session ne modifie pas celui de la VIe ; les Pères du concile n'ont pas voulu prendre position dans les questions controversées entre catholiques, mais ils semblent favorables à l'opinion la plus répandue au XVIe siècle, qui demande que la contrition imparfaite s'inspire non seulement de la crainte, mais encore d'un amour de bienveillance qui seul peut faire regretter le péché en tant qu'offense de Dieu, le regret de l'offense présupposant l'amour de l'offensé [6].

III. — DOCTRINE DE S. THOMAS

Quel est le sens de l'affirmation de S. Thomas qu'on vient de rapporter dans la note précédente ? Infirme-t-elle l'interprétation du P. Périnelle ? Nous l'avions pensé en 1927. Nous en sommes moins sûr aujourd'hui... S. Thomas semblait affirmer très nettement une opposition entre le principe de l'attrition, la crainte servile et celui de la contrition, la crainte filiale. Le P. Hugueny fait observer que le sens de cette formule, replacée dans son contexte, prend une signification bien différente de celle que lui attribuent les attritionnistes.

En cet article du commentaire des Sentences reproduit dans le *Supplément de la Somme*, q. 1, art. 1, S. Thomas ne compare pas la douleur habituelle d'un pénitent qui en est au stade du repentir imparfait, avec celle du pénitent déjà justifié avant ou après l'absolution, par la contrition parfaite. Il déclare expressément qu'il s'agit d'actes qui passent et qui, ayant des commence-

[4] Les traductions des textes conciliaires sont empruntés à notre volume, *Les décrets du Concile de Trente,* Paris, Letouzey.

[5] En voir la recension dans l'*Ami,* 1927, p. 649 sq. — La finale de notre compte rendu a provoqué une rectification par le P. Hugueny dans sa note doctrinale sur l'attrition (*Somme théologique, La pénitence,* t. II, p. 436). Nous la résumerons plus loin ; elle peut, en effet, apporter une nuance utile à la conclusion formulée en 1927, et aider à la solution du problème posé par notre correspondant.

[6] « D'après S. Thomas, toute pénitence, pour posséder la loyauté nécessaire, doit être vraie ; et pour être vraie, même si elle demeure imparfaite, elle doit contenir une vraie douleur du péché et une vraie volonté de le réparer... Vouloir réparer, c'est haïr dans le péché, le mal de Dieu : c'est donc nécessairement vouloir le bien de Dieu, (c'est) l'aimer de l'amour de souveraine bienveillance qui lui est dû comme à la Bonté suprême » (Périnelle, *op. cit.*, p. 109).

Rapportant ce texte du théologien dominicain, nous avions émis quelque crainte qu'on soit obligé de conclure que l'attrition doive rendre à l'âme la charité parfaite (*Ami*, 1927, p. 654, 2e col.), alors que S. Thomas déclare nettement : « Le principe de l'attrition est la crainte servile ; celui de la contrition, la crainte filiale » (*IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, col. 3).

ments différents, ne peuvent pas être les moments successifs d'un seul et même acte continué. C'est tout. La traduction vraie de cette formule lapidaire, pour éviter toute équivoque, devrait dire : Le *commencement* de l'*acte* d'attrition est la crainte servile ; celui de l'*acte* de contrition, la crainte filiale.

Il ne faudrait pas en conclure que, dans les dispositions de la pénitence imparfaite, il n'y a point de place pour un amour de bienveillance motivant, concurremment avec la crainte de l'enfer, le regret du péché en tant qu'il est offense d'un Dieu aimé pour lui-même. S'il en était ainsi, la douleur du péché, dans l'attrition, se distinguerait de celle de la contrition, non seulement par le double fait qu'elle serait moins intense et ne serait pas vivifiée par la grâce sanctifiante, mais encore en raison d'un troisième caractère distinctif, qui serait le plus caractéristique, celui de son motif de crainte. Or c'est précisément celui-là, cette distinction spécifique, que S. Thomas ne reconnaît pas [7]

La doctrine de S. Thomas sur ce point précis peut être trouvée dans le *De veritate* (q. 28, a. 8, ad 3), où le saint Docteur affirme que « la contrition ne diffère pas seulement de l'attrition précédente par l'intensité de la douleur, mais encore par le fait qu'elle est infusée par la grâce, ce que n'a pas l'attrition. » Ainsi donc, conclut Hugueny,

abstraction faite de la distinction qui leur vient de l'absence ou de la présence de la grâce sanctifiante, l'attrition et la contrition ne se distinguent plus que par l'intensité de leur douleur... Mais comment faut-il se représenter ces différents degrés d'intensité dans la douleur du péché et comment l'amour de bienveillance peut-il inspirer cette douleur, avant l'amour de charité ? (*op. cit.*, p. 438).

Tel est le point qu'il s'agit de préciser exactement, si l'on veut rendre compte, dans l'opinion contritionniste, de la différence entre l'attrition et la contrition parfaite, ainsi que du lien qui les unit. Passant outre à toutes autres considérations, la précision recherchée est celle-ci : dans l'attrition, l'amour de bienveillance est *sincère* et *réel,* mais *non souverain* ; dans la contrition parfaite, l'amour de bienveillance est non seulement sincère et réel, mais *souverain,* donnant au pénitent la force de triompher, dans le jugement pratique qui commande la vie, de tout attrait inférieur rivant le pécheur à la poursuite de ses satisfactions personnelles. Sans doute l'attrition doit être souveraine, comme toute contrition vraie et réelle, mais elle est inspirée par un amour de bienveillance qui, lui, n'est pas encore souverain :

Les pécheurs (mus par l'attrition) savent que Dieu est le souverain Bien, qu'il doit être aimé d'amour souverain ; leur esprit voudrait bien l'aimer ainsi, *spiritus promptus est,* mais l'infirmité de leur chair s'oppose efficacement, sur tel ou tel point, à l'élan de l'esprit, *caro autem infirma,* et ils ne se libèrent pas de leur péché ; leur amour de bienveillance est sincère, sans être souverain, à plus forte raison, sans être amour de charité (*op. cit.*, p. 440-41).

Il ne deviendra amour souverain et, pratiquement, amour de charité que sous l'influence de la grâce sanctifiante opérante, soit *ex opere operato,* dans le sacrement de pénitence, soit *ex opere operantis,* extra-sacramentellement.

[7] Dans *La Pénitence, Somme théol.* de S. Thomas, édit. de la Revue des Jeunes, t. II, appendice II, *note doctrinale,* p. 436-37.

IV. — Psychologie attritionniste

Faut-il maintenant rejeter l'opinion attritionniste, en invoquant comme motif qu'elle fait abstraction de ce « commencement d'amour » dont le concile de Trente affirme la nécessité dans sa VI[e] session ? Ce serait là une grave méconnaissance de la valeur d'une opinion dont l'autorité souveraine du Magistère a reconnu expressément la sûreté pratique. Même dans la simple attrition, le concile inclut « l'espérance du pardon ». Or la vertu d'espérance comporte déjà un amour de Dieu — amour imparfait sans doute — mais amour vrai et sincère. Sans vouloir y découvrir déjà l'amour de bienveillance, comme le fait le P. Le Tilly [8], on peut dire cependant avec cet auteur lui-même :

L'homme apprend, par la foi, que c'est de Dieu que lui vient le secours nécessaire pour obtenir la béatitude, et qu'ainsi c'est Dieu lui-même qui rend possible son espérance. Dès lors l'homme ne peut pas ne pas aimer Dieu, puisque c'est de lui que vient son bien total. C'est donc, à proprement parler, une suite de l'espérance que cet amour pour Dieu secourable. Mais, dans la réalité, on ne conçoit guère un appel à la puissance divine sans un commencement d'amour prérequis ; ce n'est d'ailleurs pas l'amour parfait, mais un amour semblable à celui que nous avons trouvé pour l'objet, mais encore embarrassé dans la recherche du bien personnel. Là encore, nous sommes en présence d'un amour imparfait, mais très légitime et très apte à ouvrir la voie à la charité : voyant la bonté, pour nous, de la personne secourable, on arrive vite à l'aimer pour sa bonté, en elle-même, et non plus seulement pour ce qu'elle donne. (Le Tilly, *L'Espérance*, p. 225-226).

Le P. Cavallera, dans son article *Le décret du concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction* (*Bulletin*... de Toulouse, 1932), insiste, à propos de l'attrition, sur la doctrine conciliaire qui « met en relief les éléments les plus communs et les conditions nécessaires :

honte du péché et crainte du châtiment : volonté de ne plus pécher et espérance du pardon. On en revendique la bonté morale et l'origine surnaturelle ; c'est un don de Dieu et le fruit d'une impulsion de l'Esprit-Saint ; on en précise l'utilité et le but ; il nous aide à préparer les voies de la justification, qu'il nous dispose à obtenir dans le sacrement de pénitence... (p. 134).

Plus expressément, le P. Galtier, résumant les discussions tridentines au sujet de l'amour initial, dont il n'est plus fait mention dans la XIV[e] session, adopte presque la position du P. Le Tilly et invoque, à son appui, l'autorité de S. Thomas :

« Deum tanquam justitiæ fontem diligere » est eum diligere desiderio et spe justitiæ sibi acquirendæ ; quod est illum amare non propter se seu amore caritatis aut benevolentiæ, sed propter bonum ab illo accipiendum seu illo amore qui causatur ex spe : « *Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis provenire bona, mo-*

[8] Il faut reconnaître que si la référence à nous-mêmes laisse à l'amour, dans l'espérance, un caractère imparfait, la place conservée à Dieu, terme ultime de nos aspirations, fait de notre amour pour lui un amour de souveraine bienveillance. *L'Espérance, Somme théologique,* édit. de la Revue des Jeunes, p. 222. — Et l'auteur ajoute : « Il semble que cette nécessité de l'amour de bienveillance dans l'espérance surnaturelle corrobore la thèse du R. P. Périnelle.... »

vemur in ipsum sicut in bonum NOSTRUM et sic INCIPIMUS AMARE » (Sum. theol., I^a-II^{ae}, q. 40, a. 7)[9].

Billot, commentant l'incise du c. VI de la VI^e session du concile de Trente, prend une position analogue :

Verius diceres initialem hanc dilectionem non esse necessario restringendam ad perfectum amorem charitatis, sed adhuc intelligi posse de ipsa volontate sive desiderio conversionis, in quo involvitur quidam justitiæ recuperandæ amor, adeoque et Dei qui fons justitiæ est. Unde S. Thomas explicans quomodo dixerit Augustinus, omnem affectionem esse ex amore, quin tamen sequatur quod spes sit semper formata charitate, ait « Dicendum quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivæ virtutis ; desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum » (*In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3 ; qu. 2, ad 3)[10].

On le constate, même les attritionnistes relient, par un acte d'amour initial, imparfait sans doute, mais réel, l'attrition à la justification à laquelle elle dispose. Et ceci est un élément de première importance pour répondre finalement à notre consultant.

* *

Cette réponse finale découle de tout ce qui vient d'être exposé. L'attrition dès là qu'elle est vraie et sincère comporte déjà une aspiration profonde de l'âme vers la justification. La crainte des châtiments dont Dieu frappe le péché n'est pas exclusive de cette aspiration. Il est donc permis, tout en acceptant que le sentiment d'une mort prochaine puisse exciter dans l'âme du pécheur un vif sentiment de crainte, de penser que cette crainte elle-même sera le point de départ d'un processus psychologique aboutissant à l'acte de contrition parfaite :

La perspective de la mort qui menace a pour effet, au moins chez les gens de foi, de trancher les liens qui, à l'état de vie et de santé, les retenaient plus ou moins attachés aux créatures, aux choses d'ici-bas. L'élan vers Dieu, alors, devient facile, dans la proportion même où l'âme se trouve allégée de tous ses poids terrestres. Concluons que, sous l'influence de la grâce, le regret, alors intense, des péchés de la vie passée, s'accompagne aisément de la pleine conversion à Dieu aimé alors *super omnia*, de la charité pure (transcendante, désintéressée) que réclame la contrition parfaite. Pour un peu, nous dirions que c'est en présence de la mort que la contrition parfaite est le plus facile ; et voilà qui est encore profondément providentiel, puisque c'est à ce moment-là que se fixe la destinée future éternelle du pécheur moribond (*Ami*, 1924, p. 301)[1].

A. M.

[9] *De Pœnitentia*, Rome, 1950, n. 412, p. 359.

[10] *De Sacramentis*, II, Rome, 1922, thèse XV, p. 171.

[1] Faut-il rappeler que la rémission des *péchés*, grâce à la contrition parfaite, n'entraîne pas nécessairement la rémission des *peines temporelles* dues au péché pardonné (Conc. de Trente, sess. VI, c. 14 ; sess. XIV, c. 8, can. 12) ?

ATTITUDE DES EPOUX, SI L'OBLIGATION S'IMPOSE DE N'AVOIR PAS D'ENFANTS

Q. — Deux époux peuvent-ils être dans l'obligation morale de n'avoir jamais d'enfants ? Par ex., lorsqu'ils ont des maladies spécifiques, ou bien lorsqu'ils vivent dans la misère, de sorte qu'ils ne peuvent pas éduquer leurs enfants ? (car, l'éducation des enfants est la fin principale du mariage, comme la génération). Comment interpréter les mots de Pie XII : « Si... les conditions requièrent absolument un « non », c'est-à-dire, l'exclusion de la maternité, ce serait une erreur et un tort d'imposer ou de conseiller un « oui » (*Ami*, 1952, p. 266).

Cette obligation, de quel genre est-elle ?

R. — Il suffira de replacer ces paroles dans leur contexte, et d'abord, de partir de l'enseignement de *Casti Connubii*, qu'elles reprennent, développent et explicitent.

Dans son Encyclique sur le Mariage chrétien, Pie XI présente (1re partie) les trois biens du mariage selon la trilogie augustinienne. Le premier bien est le *bonum prolis*. Pie XI revendique la primauté de ce bien, précisant que c'est la fin de l'institution du mariage — *finis operis* — quoi qu'il en soit de la fin que poursuivent ceux qui entrent dans cet état. Plus précisément, ceux qui entrent dans cet état devront respecter cette hiérarchie des fins :

« Parmi les biens du mariage, les enfants tiennent donc la première place... Le Créateur du genre humain... nous a donné cet enseignement lorsque, en instituant le mariage dans le paradis terrestre, il a dit à nos premiers parents, et en même temps à tous les époux à venir : « Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre. » Ce que le même S. Augustin a très bien fait ressortir des paroles de l'Apôtre S. Paul à Timothée, en disant lui-même : « Que la procréation des enfants soit la raison du mariage, l'Apôtre en témoigne en ces termes : Je veux, déclare-t-il, que les jeunes filles se marient. Et comme pour répondre à cette question : Mais pourquoi ? il poursuit aussitôt : qu'elles procréent des enfants, qu'elles soient mères de famille » (*Casti Connubii*, § 12).

Peu après, le Pape faisait ressortir que l'éducation, comme déjà le disait S. Thomas, est un enfantement continu, et que ce droit et ce soin appartenaient aux parents :

« Le bien de l'enfant ne se termine pas, à coup sûr au bienfait de la procréation. Il faut qu'il s'y en adjoigne un autre, contenu dans la bonne éducation de l'enfant. Dieu, malgré toute sa sagesse, aurait certes médiocrement pourvu au sort des enfants et du genre humain tout entier, si ceux qui ont reçu de lui le pouvoir et le droit d'engendrer n'en avaient pas reçu aussi le droit et la charge de l'éducation. Personne ne méconnaît, en effet, que l'enfant ne peut se suffire à lui-même dans les choses qui se rapportent à la vie surnaturelle : durant de nombreuses années, il aura besoin de l'aide d'autrui, d'instruction, d'éducation. Il est d'ailleurs évident, que, conformément aux exigences de la nature et à l'ordre divin, ce droit et cette tâche reviennent tout d'abord à ceux qui ont commencé, par la génération, l'œuvre de la nature et auxquels il est absolument interdit de laisser inachevée l'œuvre entreprise et d'exposer ainsi l'enfant à une perte certaine... »

Dans la seconde partie de l'encyclique, Pie XI parle des erreurs contraires à la doctrine du mariage, et les expose selon les trois *bona* qu'il a rappelés dans la première partie. Lorsqu'il en vient

à l'exclusion des enfants, il expose d'abord un premier moyen d'arriver à ce résultat :

« Beaucoup osent nommer (les enfants) une charge fastidieuse de la vie conjugale : à les en croire, les époux doivent avec soin s'épargner cette charge, non point, d'ailleurs, par une vertueuse continence (permise dans le mariage aussi quand les époux y consentent), mais en viciant l'acte de la nature... Mais aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre nature devienne conforme à la nature et honnête. Puisque l'acte du mariage est par sa nature même destiné à la génération des enfants, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent délibérément à lui enlever sa force et son efficacité, agissent contre nature ; ils font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête. »

Un peu plus loin, de cette pratique Pie XI rapproche un autre moyen qui aboutit au même résultat d'éviter la procréation, mais en respectant l'ordre naturel :

« ...Il faut ne faut pas non plus accuser d'actes contre nature les époux qui usent de leur droit suivant la saine et naturelle raison, si, pour des causes naturelles dues soit à des circonstances temporaires, soit à certaines défectuosités physiques, une nouvelle vie n'en peut pas sortir. Il y a, en effet, tant dans le mariage lui-même que dans l'usage du droit matrimonial, des fins secondaires — comme sont l'aide mutuelle, l'amour réciproque à entretenir et le remède à la concupiscence — qu'il n'est pas du tout interdit aux époux d'avoir en vue, pourvu que la nature intrinsèque de cet acte soit sauvegardée, et sauvegardée du même coup sa subordination à la fin première » (*Ibid*, § 54-55).

Résumons cet enseignement :

— 1° L'institution du mariage a une fin primaire : la procréation des enfants ; elle a des fins secondaires : l'aide mutuelle, l'amour réciproque à entretenir, le remède à la concupiscence. Il s'agit là de fins secondaires, et non de moyens. Un moyen n'existe que pour la fin qu'il permet d'atteindre et ne peut être employé que pour cette fin; celle-ci disparaissant, le moyen n'a plus de raison d'être et ne peut s'ériger en fin. Au contraire, une fin secondaire est, comme le mot l'indique, un but en elle-même bien que subordonné à un autre : ce dernier disparaissant, même momentanément, les autres continuent d'exister et peuvent être recherchés. Autant il est contre l'ordre de le faire disparaître directement et artificiellement pour atteindre les autres buts, autant, si des causes naturelles dues à certaines circonstances ou défectuosités l'ont fait disparaître, fût-ce momentanément, les autres buts pourront être poursuivis.

— 2° Pour arriver à un résultat, tous les moyens ne sont pas nécessairement bons : la fin ne justifie pas les moyens. L'efficacité n'est pas forcément un critère de rectitude morale. Un acte doit se juger d'après son objet — et une fin, si excellente soit elle, ni aucune circonstance, ne peut remédier à la malice intrinsèque d'un acte, — d'après sa fin et d'après les circonstances. Certaines circonstances pourront justifier le désir de n'avoir plus d'enfants, soit pendant un certain temps, soit pour toujours. L'éducation à donner à ces enfants pourra, en certains cas, être une de ces circonstances légitimes. Ceci ne justifie pas l'acte contre nature, mais peut justifier éventuellement la continence périodique ou autres pratiques permettant d'atteindre les fins secondaires du mariage, « pourvu que toujours soit sauvegardée la nature intrinsèque de cet acte ».

Nous pouvons alors en venir au passage cité par notre consultant. Il est tiré d'une longue et importante allocution de Pie XII aux sages-femmes, du 29 octobre 1951. Il semble que le Pape ait voulu viser la recommandation de certaines pratiques de birth-control, prônées en particulier pour limiter les naissances dans certains pays à forte natalité, mais qui ne s'embarassent pas toujours de règles morales. L'*Ami* du 24 avril 1952, p. 263-267, indique qu'il publie des *extraits* de ce document.

Parlant de l'acte conjugal et de limitation des naissances, Pie XII rapporte d'abord l'enseignement de son prédécesseur que nous avons cité. Il en vient alors à la continence :

« Cependant, vous insisterez peut-être maintenant en observant que, dans l'exercice de votre profession vous vous trouvez parfois en face de cas très délicats, ceux dans lesquels on ne peut exiger que soit couru le risque de la maternité, et où même cette dernière doit être absolument évitée, et où, d'autre part, l'observance des périodes agénésiques ou bien ne procure pas de sécurité suffisante, ou encore doit être écartée pour d'autres motifs. Et alors vous demandez comment peut-on encore parler d'un apostolat au service de la maternité.

Si, selon votre jugement sûr et expérimenté, les conditions requièrent absolument un « non », ce serait une erreur ou un tort d'imposer ou de conseiller un « oui ». Il s'agit, en effet, ici, de faits concrets, et, par conséquent, d'une question, non de théologie, mais de médecine ; elle est donc de votre compétence. »

On nous demande comment interpréter ce passage : Pie XII répond : en certains cas, la médecine déconseille, et même interdit de procréer.

Maintenant, va se poser la question des moyens pour arriver à ce résultat, et de leur valeur au regard de la morale :

« Cependant, dans ces cas, les époux n'attendent pas de vous une réponse médicale, nécessairement négative, mais l'approbation d'une « technique » de l'activité conjugale les assurant contre le risque de la maternité. Et c'est ainsi que vous êtes de nouveau appelées à exercer votre apostolat, en ne laissant subsister aucun doute que, *même dans ces cas extrêmes, toute manœuvre préventive et tout attentat direct à la vie et au développement du germe sont défendus en conscience et exclus* ; et qu'une seule voie reste ouverte, qui est celle de l'abstention de toute activité complète de la faculté naturelle. Là, votre apostolat vous oblige à avoir un jugement clair et sûr, et une calme fermeté. »

Dans l'enseignement que l'on a rappelé au début, Pie XI définissait ce qu'il entendait par actes selon la nature ou contre la nature :

« L'Eglise... promulgue à nouveau : « tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, *offense la loi de Dieu et la loi naturelle*, et ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave » (*Casti Connubii*, § 57).

Comme on le voit, l'enseignement n'a pas changé, les conclusions non plus.

M. HUFTIER.

PLACEMENT D'HONORAIRES DE MESSES A QUI LE REVENU ?

Q. — Le Directeur d'une œuvre reçoit, supposons-le, mille messes à faire dire par qui il voudra et quand il voudra. Ayant déjà des messes d'avance, ce Directeur place les 400.000 fr. d'honoraires à la Caisse d'épargne, à 3 %.

A qui vont ces 3 % ? Au célébrant ? Au directeur pour son œuvre qui aurait pu laisser ces 400.000 fr. dans son tiroir et *industria sua* les a fait fructifier ?

R. — 1. Entre le fidèle qui donne un honoraire de messe et le prêtre qui le reçoit, se noue un contrat du genre *do ut facias*, engendrant, pour le prêtre, l'obligation de célébrer la messe à l'intention du donateur. Rappelez-vous le Code, can. 824, § 1. Et le can. 825 précise qu'il n'est jamais permis : 1° d'appliquer la messe à l'intention de celui qui va donner un honoraire et demander l'application, et de retenir ensuite cet honoraire pour la messe dite auparavant... 4° d'accepter un honoraire pour la seule célébration, un autre pour l'application de la même messe, à moins qu'il soit certain qu'un honoraire ait été donné pour la seule célébration sans application.

Il faut célébrer et appliquer autant de messes que d'honoraires, même minimes, ont été donnés et acceptés (can. 828).

On retrouve ici une règle déjà formulée dans le décret de la S. C. du Concile, du 21 juin 1625, et dont nous reparlerons. Cette interprétation dans le sens d'un contrat ou quasi-contrat est renforcée par la disposition du canon 829 : « Même si, sans la faute de celui qui doit célébrer, les honoraires de messes déjà perçus périssent, l'obligation ne cesse pas. » On a dans cette dernière disposition une règle d'interprétation générale des contrats : une somme d'argent étant versée d'un côté, le contrat est conclu et l'obligation est engendrée pour l'autre partie.

Il faut maintenant rappeler les prescriptions du Code relatives au temps de célébration et à la transmission des honoraires.

Quant au temps de la célébration, le canon 834 stipule :

> § 1. Les messes pour lesquelles un temps de célébration a été expressément prescrit par le donateur, doivent être absolument dites à ce moment-là.
>
> § 2. Si le donateur n'a prescrit expressément aucun temps pour la célébration des messes manuelles :
>
> — 1° les messes pour une cause urgente doivent être célébrées en temps utile le plus tôt possible ;
>
> — 2° dans les autres cas, les messes sont à célébrer dans un temps modique selon le nombre plus ou moins grand de messes.

Le décret de 1625 disait d'abord : on ne peut accepter d'honoraires que si on n'a plus de messes à dire ; cependant, le n. 11 du même décret tempère cette rigueur et introduit l'expression *infra modicum tempus*, qu'il faut comprendre : *infra mensem*, un intervalle de deux ou trois mois étant trop long. L'opinion commune à la fin du XIX^{e} siècle interprétait : deux mois dans le cas de messes demandées pour les vivants, dans le mois s'il s'agissait de messes pour les défunts ; ce délai était plus grand pour un plus grand nombre de messes ; par exemple : 5 mois pour 90 messes.

Le décret *Ut debita* de la S. C. du Concile, en date du 11 mai 1904, fixe le délai de célébration des messes : un mois pour une messe, 6 pour 100 messes ; on équilibrait à partir de là. Le Code ne donne plus ces précisions mathématiques ; les auteurs, pour donner un ordre de grandeur, proposaient, si x désigne le délai, N le nombre de messes, la formule : $x = N + \frac{N}{2} + 30$; par ex. : pour 10 messes, on aura : $10 + 5 + 30 = 45$ jours.

Enfin, le § 3 du canon 834 ajoute que si le donateur a expressément laissé le temps de célébration au jugement du prêtre, celui-ci pourra célébrer les messes au moment qu'il lui plaira, tout en tenant compte du can. 835, qui demande que le prêtre applique dans le délai d'un an toutes les messes qu'il veut célébrer personnellement. Personne ne peut accepter des honoraires de messes à célébrer par lui-même auxquels il ne pourrait satisfaire dans l'année.

Ce canon reprend une règle déjà formulée dans le décret de la S. C. du Concile du 11 mai 1904 ; ce décret précisait que ce délai court à partir du moment où le prêtre a accepté l'obligation de célébrer ; mais il ajoutait que les donateurs d'un grand nombre de messes pourraient permettre explicitement que le prêtre les répartisse sur plusieurs années.

Et nous arrivons au canon 837 :

> Celui qui détient des messes à célébrer par d'autres les distribuera aussitôt que possible, tout en tenant compte du canon 841 ; mais le temps légitime pour la célébration commence à partir du jour où le prêtre qui doit les célébrer les reçoit, sauf s'il appert du contraire.

Mentionnons les canons 838, 839 et 841 sur les conditions de transmission.

2. — Il semble que l'on se trouve ici dans le cas prévu par le can. 834, § 3, à savoir : le donateur a expressément laissé le temps de célébration au jugement du prêtre ; celui-ci peut donc les célébrer au moment qu'il lui plaira, mais le canon 835 lui interdit d'accepter des honoraires de messes à célébrer par lui-même auxquels il ne peut satisfaire dans l'année. Il va donc les faire célébrer par d'autres, et ce sera le canon 837 qui s'appliquera. Ce canon lui fait une obligation de distribuer dès que possible ces messes. Certes, celui qui a reçu des messes dont la célébration est laissée à son libre arbitre jouira d'un certain délai ; mais il ne peut certainement pas attendre un an : au bout de ce temps, s'il n'avait trouvé personne pour dire ces messes, il devrait les envoyer à l'Ordinaire.

Un motif de charité demande que le détenteur des honoraires de messes ne tarde pas à trouver un célébrant, puisque, aux termes du canon 837, ce célébrant jouira à son tour du temps légitime à dater du jour où il a reçu les honoraires. Normalement donc, cet argent ne doit pas rester longtemps dans un tiroir ou à la caisse d'épargne.

Maintenant, quand il transmettra les honoraires, on ne voit pas très bien quel titre pourrait fonder un droit chez le célébrant à réclamer les intérêts. On peut considérer que ces intérêts ont été produits, en effet, par l'*industria* du détenteur. Celui-ci transmet l'honoraire qu'il a reçu. Mais il ne pourra,

à son tour, faire siens ces fruits que dans la mesure où il n'a pas *ex industria* attendu le dernier moment pour transmettre les honoraires : ce ne serait certainement pas dans l'esprit du canon 837. Il ne pourrait le faire que dans la mesure où ce délai fut raisonnable.

M. H.

DIVORCE ET TEXTE DE S. MATTHIEU

Q. — Le divorce n'est jamais permis, même pas *ob fornicationem* à l'encontre de ce que semble dire saint Matthieu, XIX, 9. Comment expliquer ce texte ?

R. — Il y a, dans le même sens, deux textes de S. Matthieu, v, 32 : « Moi, je vous dis : quiconque répudie sa femme, sauf le cas d'infidélité est cause qu'elle devient adultère. » Et Matth., XIX, 9 : « Quiconque répudie sa femme — sauf le cas d'adultère — et en épouse une autre, commet l'adultère. »

On a beaucoup discuté sur ces textes, que les Orthodoxes et les protestants interprètent littéralement selon le sens grammatical actuel de πορνεία. Mais, dans un opuscule paru en 1948, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Desclée et Cie), le P. Bonsirven précise la véritable signification de ces textes :

Il est certain que l'indissolubilité absolue du mariage, clairement affirmée en Mc., x, 11-12 ; Lc, XVI, 18 (Voir I Cor., VII, 10, 39) ne laisse place à aucune exception. Aussi bien, une telle exception a pu être imaginée parce qu'on a mal compris le sens de πορνεια qu'on s'est habitué à le traduire par adultère ou fornication. A l'époque du Christ, le mot avait un sens quasi technique... La *zenout* (= πορνεία) désigne de façon systématique les unions prohibées et irrégulières, qui sont sous le coup d'empêchements catalogués et qui constituent en fait de faux mariages...

On comprendra donc ainsi Mt., v, 32 : « Quiconque renvoie sa femme — sauf le cas de faux-mariage (où il faut évidemment la renvoyer) — l'amène à devenir adultère... » Et Mat., XIX, 9 : « Quiconque renvoie sa femme — non en position de faux-mariage (car il faut alors évidemment la renvoyer) — et en épouse une autre, commet un adultère. »

Jésus, dans ces textes, *interdit toute rupture du lien matrimonial dans le christianisme* et ne prend pas la peine d'envisager les unions irrégulières qui doivent être rompues déjà d'après la loi juive. Ses paroles s'adaptent à un auditoire juif déjà sensibilisé à ces questions et portent en elles-mêmes l'évidence de l'authenticité. (Résumé par A. Gelin, dans *Ami du Clergé,* 1952, p. 376-377).

NOTES DE MORALE SOCIALE

I

Est-il obligatoire de se syndiquer ?

Q. — Veuillez m'éclairer sur la question suivante : « Y a-t-il obligation — sous peine de péché — pour des salariés, de se faire inscrire à un syndicat ?

En conséquence, quel serait le devoir de l'employeur et sa responsabilité morale ? »

R. — La question étant double, nous répondrons successivement à chaque partie :

1° — *Pour les salariés,* y a-t-il obligation de se syndiquer et quelle est la nature de cette obligation ?

Le syndicat est un moyen de défense et de promotion des intérêts d'une catégorie professionnelle. La nécessité ou l'obligation d'appartenir à un syndicat, c'est-à-dire d'employer un tel moyen, doit se chercher en des principes plus élevés : justice et charité ; en même temps l'urgence d'application se tire des circonstances où l'on se trouve.

Il s'agit ici de syndicats de salariés. Sans doute veut-on parler de syndicats ouvriers ou de travailleurs agricoles. Laissons de côté le cas des fonctionnaires ou des cadres et ingénieurs, qui sont eux aussi des salariés. Les solutions vaudront d'ailleurs pour eux, toutes proportions gardées.

Dans un monde livré à la concurrence, l'Eglise a affirmé fortement *le droit* « de constituer des associations syndicales, soit séparées, soit mixtes ; (elle) y voit un moyen efficace pour la solution de la question sociale ». (*Lettre* au Cardinal Liénart, 1929).

Outre le droit ou la liberté, faut-il affirmer *l'obligation* de se syndiquer ? Ecoutons le *Directoire Pastoral en Matière Sociale* (n° 167) :

« L'ouvrier ne peut, s'il est isolé, faire assurer à son travail la rétribution et la dignité indispensables. C'est pourquoi les Souverains Pontifes ont formellement encouragé les travailleurs à constituer des syndicats, « estimant les associations syndicales moralement nécessaires dans l'état actuel des choses.

Il y a donc lieu pour les travailleurs chrétiens d'appartenir à un syndicat. »

Comprenons bien ce texte, qui résume la pensée pontificale. Le chrétien, faut-il le rappeler, a un véritable *devoir* de charité fraternelle et de justice sociale. Il ne peut pas rester indifférent à la dureté de vie qui affecte tant d'hommes de sa classe, de sa condition, dont le destin dépend de sa part d'effort. Dans son Encyclique pour le Centenaire des Apparitions de Lourdes, Pie XII a dénoncé ce matérialisme qui se trouve « dans l'insouciance de son frère, dans l'égoïsme qui l'écrase, dans l'injustice qui le prive de ses droits » ; et le Pape nous mettait en garde contre « *le mensonge d'un amour de Dieu qui ne se traduirait pas en amour de ses frères* ».

Or le syndicat est un moyen, souvent le plus adapté et le plus efficace, pour une promotion collective, un salut global de la classe ouvrière. Il est « *moralement nécessaire dans l'état actuel des*

choses », rappelait le Directoire. La conclusion s'impose : l'adhésion à un syndicat est un devoir, la forme concrète du devoir de charité et de justice sociale. Corrélativement il y a péché d'égoïsme à se dérober à ce devoir, sans excuses valables.

Toutefois, comme le syndicalisme présente des visages variés, selon les lieux, les époques ou les idéologies animatrices, on comprend que les directives de l'Eglise n'aient pas pris la forme impérative que certains de leur point de vue auraient souhaitée : se syndiquer est un devoir. Car aussitôt il faut nuancer cette formule, en songeant aux circonstances : ici le syndicat est unique et obligatoire ; ailleurs il est libre en principe, mais le seul syndicat de fait est révolutionnaire ; il peut arriver que, en dépit de la législation, des pressions s'exercent pour obtenir l'abstentionnisme.

Concluons avec le P. Lebret : « Les chrétiens doivent adhérer à un syndicat, et normalement aux syndicats chrétiens ». Mais pour chaque cas, avant de prononcer que le refus est un péché, il faut examiner les circonstances excusantes. (Pour l'adhésion à un syndicat C. G. T., voir *Ami*, 1957, p. 650).

2° *Le devoir de l'employeur*

a) Même s'il n'y avait pas pour les salariés une obligation de conscience, l'employeur n'en devrait pas moins respecter la liberté syndicale. Il y est obligé par le droit naturel, et aussi par la convention collective et par la législation française.

b) Il n'a certes pas un devoir positif de mettre ses ouvriers en rapport avec tel syndicat ou, en percevant les cotisations, de rendre ce syndicat obligatoire. Le respect de la personne de ses employés impose le respect de leur liberté.

c) Il est un autre devoir de l'employeur, non pas à l'égard de son personnel, mais qui le concerne lui-même au sein de sa profession.

« (Les dirigeants) doivent se rendre compte que la lutte des classes ne se présente pas seulement du côté des ouvriers et que tous les chrétiens ont à faire disparaître la mentalité d'antagonisme. » (*Directoire Past.* n° 145)

« Devant les difficultés qu'ils peuvent rencontrer à agir isolément », ils devront s'unir à d'autres catholiques, soit dans des groupes d'A. C., soit au C.F.P.C. (Centre français du Patronat Catholique). (Celui-ci) leur permettra d'imprégner les structures professionnelles de la doctrine sociale chrétienne. » (n° 148).

BIBLIOGR. — Deroo, *L'Episcopat français dans la mêlée de son temps*, chapitre IV, p. 309 et suiv. — *Directoire Pastoral* et son *Annexe*, par S. Em. le card. Richaud. — J. Villain, S. J. *L'Enseignement Social de l'Eglise*, tome II, ch. IV, le syndicalisme ouvrier. »

**

II

Valeur en conscience d'une convention collective

Q. — Veuillez m'aider à répondre à une question posée par un employeur de main-d'œuvre rural.

— La convention collective oblige-t-elle en conscience ? Si oui, pourquoi ? *ex justitia* ou *ex caritate* ? Peut-on la tourner si on estime qu'elle comporte des points ridicules ? Pourriez-vous indiquer une bibiographie... ?

— L'employeur estime en outre que la convention collective en question n'a pas été établie par des institutions représentatives, ni du milieu ouvrier, ni du milieu patronal. Elle fixerait à un taux nettement bas le prix du loyer et de la nourriture donnée à l'employé.

— Pourriez-vous, outre la réponse doctrinale à cette question, me donner des éléments ou me citer des documents qui permettraient de donner une animation spirituelle à partir de la C. C. ou des contrats de travail en général ?

R. — 1° *Valeur en conscience.* — Les Conventions collectives sont des accords passés entre organisations patronales et organisations ouvrières et déterminant les conditions générales auxquelles se conformeront obligatoirement les contrats individuels de travail.

Elles sont régies en France par la Loi du 11 Février 1950. Aux termes de cette loi, leur portée peut se limiter aux signataires de la Convention. Elle peut aussi être étendue et devenir obligatoire pour toute une branche professionnelle, pour un territoire donné ou pour l'ensemble du territoire. Cette extension est prise par arrêté ministériel, selon une procédure que nous ne préciserons pas ici.

La question étant posée de la valeur en conscience d'une telle convention collective, nous distinguerons deux temps : *a*) la convention en elle-même, antérieurement à sa mise en application dans un contrat individuel ; — *b*) en tant qu'elle est incorporée à tel contrat individuel.

— a) *Sous le 1° aspect*, la Convention collective oblige en conscience tous les signataires, tous les membres des organisations qui ont signé, et enfin tous les membres de la profession et du territoire auxquels un décret l'a étendue.

Pourquoi cette obligation ? et quelle est sa nature ? L'obligation est celle qui est propre à tout accord conclu entre personnes et groupes de personnes libres. Sans doute chacun souligne et défend ses intérêts ; et rarement les partenaires s'avoueront pleinement ou également satisfaits. Nous sommes dans le contingent, où l'on doit se contenter de solutions approximatives. Mais l'ordre humain réclame que l'on respecte l'accord intervenu et que l'on reste fidèle à la parole donnée.

Outre cette obligation de fidélité à la parole donnée, il y a une obligation de justice sociale, qui devient justice légale après intervention des Pouvoirs publics. La C. C. se présente comme une loi professionnelle, ou comme le cadre légal dans lequel devront se couler les contrats particuliers.

— b) *Sous le 2° aspect*, lorsque les clauses de la Convention sont devenues celles du contrat individuel, il y a obligation de justice commutative, au moins en ce qui concerne le salaire (et les avantages qui le complètent). Si en effet le juste prix ou le juste salaire se déterminent par l'estimation commune, il y a plus de chance de dégager cette « estimation » par une discussion entre représentants de la profession que par la méthode libérale de l'affrontement individuel des patrons et des ouvriers. Cette pseudo - liberté était oppressive pour le salarié ; la preuve n'en est plus à faire.

Est-ce à dire que la C. C. est l'expression parfaite et définitive de la justice ? Nous avons dit

que nous sommes dans le contingent, l'approximatif ; ajoutons que l'affrontement est parfois passionnel, l'une ou l'autre partie exploitant à son avantage la conjoncture. Les circonstances changeantes appelent des ajustements ; une meilleure compréhension réciproque peut aussi les provoquer. Mais on ne peut se faire justice à soi-même, dénoncer unilatéralement ou tourner un pacte dont on est signataire. Pour rester dans la justice, il est nécessaire de suivre la voie de la discussion ; car trop vite on s'aveugle sur son propre intérêt au détriment du droit d'autrui.

Bibliogr. — POINT DE VUE JURIDIQUE : *Dictionnaire des Sciences Economiques*, art. « Convent. collective ». — ou (plus abordable) *Le droit et les conflits du travail*, par R. Menesclou (Edition sociale française, Paris). — POINT DE VUE CHRETIEN : *Code Social de Malines*, n° 130 et 156 ; Muller, *Notes d'Economie Politique*, tome I, p. 333 et sq. (Spes, 1933) ; *Revue de l'Act. Popul.*, juillet 1950, p. 520-522.

2° « *Les organisations signataires n'étaient pas représentatives* »

Ce jugement veut sans doute exprimer un décalage entre la situation juridique et la situation de fait. Il est probable que l'employeur en question se trouve lié par une C. C., conclue entre organisations patronales et organisations de salariés. Mais pour qu'elle soit étendue à la profession, la C. C. a dû être signée par des organisations considérées comme « représentatives » par les Pouvoirs publics (situation juridique). Or voici que notre employeur leur conteste cette qualification (pour telle raison de fait). Se trouve-t-il dès lors libéré de toute obligation de conscience ?

Cette voie mènerait rapidement à l'anarchie sociale ; de même qu'on aboutirait à l'anarchie politique, si l'on s'insurgeait contre une loi, en prétextant que la majorité qui l'a votée ne correspondait pas à la volonté nationale. Le protestataire a le devoir de travailler à ce que son organisme devienne effectivement représentatif de la profession et de ses intérêts ; devoir de justice sociale, assurément long et ardu, mais qui semble la seule voie légitime, de préférence aux astuces compensatrices, qui entretiennent un climat d'égoïsme et d'incompréhension sociale.

Que les avantages en nature (nourriture et logement) soient chiffrés en prix inférieurs, ne signifie pas nécessairement injustice : le patron a l'impression de donner un salaire supérieur au salaire nominal ou déclaré ; mais la médiocrité de l'estimation peut traduire le manque de liberté du salarié ; elle peut aussi modérer les montants des versements patronaux pour les assurances et les impôts. Il y a assurément une part de convention dans cette pratique. Il est prudent de s'y conformer, à défaut de meilleure solution.

3° *Pour une animation spirituelle*, à partir de la C. C. ou des contrats de travail en général. — Il me semble que cette animation doit être comprise comme un mouvement de justice et d'amour, obligeant à passer du climat libéral à un monde organisé selon les exigences divines, comme l'Eglise nous l'enseigne. Pour cela on ne saurait mieux faire que de se remettre à l'école des Encycliques dont on est loin d'avoir compris et épuisé les virtualités.

Voir *Q° Anno* (n° 133, jusqu'à la fin), *Divini Redemptoris* (IV° partie, remèdes et moyens, n° 39 et suiv.), maints discours et Messages de Pie XII (1° juin 1941 ; Noël 1942 ; 13 juin 1943, etc.) A l'usage des patrons, le C.F.P.C. a édité en deux volumes des *Actes et Allocutions de S. S. Pie XII* (extraits concernant les problèmes économiques et sociaux ; 100 rue de l'Université, Paris). — On peut utiliser des ouvrages comme celui de Mgr. Guerry, *La Doctrine Sociale de l'Eglise* (B. Presse), ou du P. Lebret, *Construire l'Eglise aujourd'hui* (1° partie : le prêtre devant le monde), aux Edit. Ouvrières, Paris.

* *

III

Socialisme et Marxisme

Q. — On serait reconnaissant à l'*Ami* de montrer comment le socialisme français (et peut-être tout socialisme) est marxiste.

R. — L'*Ami* a déjà donné plusieurs articles sur ce sujet, notamment en rendant compte des travaux du P. Piat et du P. Heckel (cf. *Ami*, 1957, n° 47). Les traits caractéristiques du socialisme y sont exposés, en particulier un certain héritage marxiste et une conception laïciste de la société. Il est inutile, en y revenant, d'appuyer sur ces traits.

Il serait néanmoins excessif de s'imaginer le socialisme, même le socialisme français contemporain, comme un bloc homogène.

Relevons, par pur souci d'objectivité, quelques témoignages à l'appui de ce jugement. Dans son ouvrage « *Le Socialisme trahi* » (collect. Tribune libre, chez Plon), André Philip commence par rappeler les « idées fondamentales de Marx », condensées en quelques formules : l'Histoire ramenée à la lutte des classes ; la formation des classes dépendant du régime de propriété des moyens de production ; identification entre le pouvoir industriel et le pouvoir politique ; croissance de la population ouvrière et disparition des anciennes classes moyennes ; paupérisation des masses et inégalité sociale toujours plus accentuée. L'appel à la justice est inutile, puisque la socialisation résultera « d'une loi inexorable de l'Histoire ». Contre ces thèses marxistes, A. P. apporte le démenti des faits : « Ces affirmations marxistes ne correspondent plus aujourd'hui aux faits, tels que nous pouvons les constater dans les sociétés industrielles avancées du milieu du XX° siècle. » (p. 13)

L'analyse de la situation révèle, en effet, au lieu des deux classes antagonistes, une grande diversité de groupes, « défendant chacun des intérêts privés » (p. 39), sans qu'on puisse en dégager « une idée générale, une conception d'ensemble de la civilisation. » L'A se sépare du matérialisme historique de Marx, lorsqu'il écrit encore que « l'interprétation économique de l'histoire peut... montrer les conditions de réalisation d'un idéal politique... Mais l'analyse du fait social ne peut à elle seule conduire à l'élaboration d'une doctrine, ni même à la définition de principes d'action. *On ne peut pas transformer un fait en valeur* ». (souligné dans

le texte p. 43). Et c'est pour conclure : « Le socialisme... c'est un choix politique au nom d'un idéal moral universel qu'il faudra bien trouver ailleurs que dans l'analyse du fait social. »

Où chercher cet idéal moral ? Groupement politique, le socialisme est laïc ; il n'impose pas de « credo philosophique ou religieux » ; il demande à ses membres de croire « à la valeur sacrée de la personne humaine, chacun restant libre d'y croire pour des raisons différentes : Pour l'un, c'est la présence en nous de la raison universelle : pour l'autre, c'est celle du Christ mort sur la Croix pour le salut personnel de chacun de nous. » (p. 57).

Par son caractère politique, un Parti s'installe dans le relatif ; mais il « laisse la porte ouverte à ce qui le dépasse... il invite chacun de ses membres à trouver, pour sa vie personnelle, la position philosophique ou religieuse qui lui permettra de motiver et d'inspirer son respect absolu de la personne humaine. » (p. 59). Et citant Jeanne Hersch, A. Ph. ajoute que si le socialisme a besoin d'un absolu pour fonder la dignité de la personne humaine, « il ne lui appartient ni de l'imposer, ni de le déterminer ; il lui appartient, par contre, d'en préserver la présence possible et le respect. » (cité p. 59).

Il nous plaît de relever ces déclarations d'un socialisme ouvert au spirituel. Evidemment elles n'expriment qu'un aspect, et pas le plus général, du socialisme français ; mais elles nous invitent à nous méfier des classifications définitives et sans nuances. Il n'est pas permis d'identifier sommairement socialisme et marxisme.

Un autre témoignage nous vient d'Allemagne. Dans sa livraison de mars 1958, *la Revue de l'Act. Popul.* relatait une confrontation organisée par l'Académie Catholique de Bavière entre théologiens catholiques et représentants du Parti Socialiste Allemand (ou S.P.D.). Une fois de plus nous entendons un leader socialiste déclarer sans ambages « que les principales thèses (de Marx) en particulier lutte des classes, déterminisme historique, suppression de l'Etat, sont dépassées dans les faits et formellement rejetées par le socialisme démocratique actuel ». (p. 305).

Ces tendances nouvelles doivent être connues. Sans émousser notre vigilance (car elles ne représentent pas tout le socialisme), elles doivent être prises en considération. C'est un devoir de probité que de savoir écouter et comprendre ceux qui ne partagent pas toujours notre foi et notre conception de la société. Et il ne peut y avoir de paix sans cet effort initial.

A. TILLET.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Prêtre et apôtre :

LE PERE JACQUES DE JESUS

Le Père Jacques de Jésus n'est plus un inconnu : le P. Philippe de la Trinité lui a consacré un gros volume ; d'autres auteurs, rescapés de Mauthausen, ont longuement parlé de lui dans leurs récits. Michel CARROUGES, dans la nouvelle biographie qu'il vient d'écrire sur lui [1], a amplement utilisé et cité ces sources. Mais il y ajoute le résultat de ses propres enquêtes auprès des témoins qui l'ont connu ; il décrit les lieux où il a vécu et où il est mort. Et il s'est efforcé de cerner les traits d'un caractère plein de contrastes.

Il en résulte un récit intéressant et bien mené, qui met en relief un prêtre de grande valeur, et rappelle une fois de plus, sous de vives couleurs, les horreurs des camps de concentration. Ce livre plaira à tous les lecteurs adultes et sera un exemple pour les prêtres.

Nous nous bornerons à retracer la carrière du P. Jacques et la qualité de son rayonnement.

* *

Lucien Bunel est né en 1900 à Barentin, près de Rouen, d'un père ouvrier d'usine excellent catholique. La pauvreté de sa famille faillit l'empêcher d'entrer au petit Séminaire, et plus tard, l'aurait fait abandonner ses études si des bienfaiteurs ne l'avaient secouru.

Il y avait en lui un mélange d'ardeur apostolique et d'attrait pour la vie contemplative. Dès son grand Séminaire il avait une action remarquable sur les enfants qu'il groupait pendant les vacances, et cependant il ne rêvait qu'à la Trappe. Les longues retraites qu'il y fit et l'impression qu'il y laissa lui conquirent d'avance l'agrément des moines. Mais il lui fallait l'autorisation de son archevêque, et celle-ci se fit attendre. Un an avant son sacerdoce, il fut envoyé comme surveillant au collège Saint-Joseph du Havre. Prêtre en 1925, il resta là encore 6 ans, soit comme surveillant, soit comme professeur de V^{e} ou de VI^{e}. Et c'est seulement en 1931 qu'il obtint sa liberté.

Mais dans l'intervalle il avait modifié sa décision. Les carmélites de la ville lui avaient appris que les Carmes se réinstallaient en France. Or le ministère qu'il faisait parallèlement à son enseignement avait révélé ses dons d'orateur, d'entraîneur et de directeur de conscience. Il comprit que la vie mixte du Carmel masculin correspondait mieux à sa double vocation d'apôtre et de contemplatif. Il entra donc au noviciat des Carmes à Lille, et s'y forma à la vie religieuse sous la direction du Père Louis de la Trinité, le P. Thierry d'Argenlieu, qui serait bientôt célèbre comme amiral et gouverneur général de l'Indochine.

Dès l'année suivante il était chargé de fonder et de diriger le Petit Collège d'Avon, près de Fon-

[1] Michel CARROUGES. — *Le Père Jacques* — In-12 de 326 p. — Paris, Editions du Seuil, 1958.

tainebleau. Mobilisé en 1939 comme adjudant-chef, fait prisonnier et démobilisé en 1940 à titre d'aumônier, il revint à Avon et par charité admit au collège des enfants juifs ainsi que des réfractaires au travail obligatoire. Il fut, à cause de cela, arrêté par la Gestapo en janvier 1944, et mourut l'année suivante à Mauthausen, quelques jours après l'arrivée des Américains.

* *

Dans toutes ces situations : qu'il soit séminariste, prêtre, ou religieux, Lucien Bunel apparaît comme un grand caractère. D'une franchise brutale, il ignore les compromissions. Totalement donné à Dieu, il est l'homme du devoir, de l'obéissance et du renoncement, mais aussi le chef hardi qui bouleverse les routines, secoue les volontés endormies, et en impose à tous par son ton direct, sa simplicité et sa droiture. Avec cela, gai et farceur, il sème la joie partout en même temps qu'il fait aimer Dieu.

Il n'est pas sans défaut : il est obstiné, paradoxal à l'extrême. Certains de ses jugements sont manifestement erronés. Mais il répare tout par son cœur d'or et son désintéressement.

Quelques traits au hasard.

En 1920, il est au régiment. Devenu sous-officier, « il envoie promener les fournisseurs qui croient devoir lui offrir une « ristourne » contre majoration des prix ; il trouve moyen d'avoir une vache et des porcs pour alimenter les soldats et se fait un jour tancer par un officier qui ne comprend pas comment il peut faire. A quoi Lucien réplique : « Je reçois de l'argent pour nourrir mes hommes et non pour faire la noce » (p. 49-50).

Au collège du Havre il intrigue ses élèves par son austérité, sa pauvreté ostensible et son ardent amour de Dieu. Pour en avoir le cœur net, ils ont l'imprudence de monter en cachette sur le toit d'en face pour plonger un regard curieux dans la chambre où l'abbé se croit invisible. Ils l'aperçoivent qui entre, se met à genoux, récite une prière les bras en croix, puis corrige les copies en restant debout selon son habitude.

Ses conceptions d'éducateur étaient originales. Il considérait comme ratée une formation qui ne préparait pas au bon usage de la liberté. Aussi mettait-il la confiance à la base de sa méthode.

Mais le résultat le plus tangible de ses contacts simples, francs et charitables avec tout le monde, à commencer par les plus malheureux et les plus hostiles à la religion, se fit sentir dans les camps où il séjourna : Fontainebleau, Compiègne, Neue-Breme, puis Mauthausen.

Dès qu'il arriva au camp de Compiègne, où s'entassaient 2.500 prisonniers, il refusa de se joindre aux 7 ou 8 prêtres réunis à l'aumônerie et resta avec ses camarades de prison. Il se mit aussitôt en rapports avec les divers groupes, spécialement avec le bloc des 400 communistes. Partout il se montra tel qu'il était : un prêtre surnaturel qui rayonne de charité sans transiger le moins du monde sur les principes.

La première surprise passée, on l'estima, on l'aima. Les communistes eux-mêmes furent conquis. « Le Père Jacques, dit l'un deux, c'était un vrai croyant, il avait une foi absolue ». — « C'était un croyant, un chrétien, comme le Christ les voulait », dit un autre (p. 193). Résultat : parmi eux quelques-uns se convertirent, beaucoup assistèrent aux réunions. Quant aux catholiques, il n'y en avait que trois ou quatre qui assistaient à la messe à l'arrivée du P. Jacques. Quelques jours après il y en avait 200. Et tous les soirs une centaine se joignaient à lui pour réciter le chapelet.

Dans les enfers de Neue-Breme et de Mauthausen, tout acte d'apostolat ou de charité méritait la mort. Intrépide, le P. Jacques réalisa des prodiges. Il arriva même à en imposer à quelques féroces S. S. Partout où il passa, le milieu se transformait rapidement. Les prisonniers, à la vue de son détachement, de sa dignité, de sa charité héroïque, réapprenaient les sentiments d'humanité que la misère leur avait fait perdre. Plusieurs lui doivent la vie parce qu'il les a soignés avec une tendresse maternelle, ou parce que maintes fois il s'est privé de sa pauvre pitance pour les empêcher de mourir de faim. Sans nul doute, c'est son héroïque charité qui l'a tué. Tous ceux qui l'ont connu sont unanimes à proclamer son dévouement et sa sainteté. On rencontre même dans sa vie quelques faits pour le moins providentiels, sinon miraculeux. Mais il considérait que sa mort dans de telles conditions serait plus profitable à la gloire de Dieu et au bien des âmes qu'une longue vie moins ardente et moins sacrifiée.

Il laisse un exemple splendide d'apostolat à la fois *surnaturel* dans sa source et son activité, *hardi* dans les réalisations pratiques et les contacts humains, et d'une *droiture* qui ignorait toute compromission. C'est l'apostolat des saints, le seul vraiment efficace.

Comptes rendus bibliographiques

Abel JEANNIERE. — **La pensée d'Héraclite d'Ephèse**, avec la traduction intégrale des fragments. — In-8 (21 × 14), 128 p., 750 fr. — Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1959.

L'attraction exercée par l'Obscur, « *Skoteinos* », comme on appelait Héraclite dans l'Antiquité n'a peut être jamais été aussi forte que de nos jours. Des traductions de ses fragments ont paru, précédées de notices où l'enthousiasme le dispute à l'érudition : de Solovine, chez Alcan en 1931, de Voilquin, dans ses « *Penseurs grecs avant Socrate* », chez Garnier en 1941, de Battistini (parfois contestable) dans « *Trois contemporains* », chez Gallimard 1955, de Simone Weil, dans sa « *Source Grecque* », chez Gallimard encore en 1953.

C'est qu'Héraclite joint à une philosophie de tour et de contenu modernes une forme littéraire prestigieuse : c'est une philosophie du devenir ; c'est même une dialectique du devenir : et par là Hegel et Marx ont parfois estimé qu'ils n'avaient d'autre précurseurs qu'Héraclite. Mais c'est une langue à la fois aphoristique et symbolique. Les images, toujours polyvalentes, obligent la pensée à passer des domaines les plus familiers aux domaines les plus lointains du réel : Nietzsche et Bergson, à des titres divers, pourraient être évoqués par ces procédés d'expression.

Abel Jeannière a préparé à l'Université Grégorienne

de Rome, une traduction soignée de la totalité des fragments ; et l'aide amicale que le R. P. des Places ne lui a pas refusée achèverait de nous garantir sa valeur, s'il en était besoin.

Mais il n'a pu se dispenser de faire précéder ce travail essentiel d'une Introduction, dans laquelle avec beaucoup de modestie et de modération, c'est-à-dire sans se dissimuler ce que cette entreprise a d'inévitablement contestable, il propose son interprétation de la pensée d'Héraclite. Selon notre auteur la thèse capitale d'Héraclite, c'est le primat du mouvement (ce qui ne serait encore qu'un lieu commun), mais avec cette précision que c'est l'être qui est mouvement, mouvement pur (p. 17). Exactement aux antipodes d'Aristote, Héraclite pense qu'il n'y a rien hors du mouvement, que le mouvement est ce qui demeure identique à travers la diversité des choses (*ibid.*). Et notre auteur estime que celui des philosophes modernes qui nous permet le mieux d'entrer dans l'esprit d'Héraclite, c'est Bergson. Cela non plus n'est pas nouveau ; mais il ne faut tout de même pas oublier que Bergson lui-même a su qu'on assimilait sa doctrine à celle d'Héraclite, et qu'il a protesté contre une telle interprétation : ayant affirmé que la réalité est mobilité, Bergson (dans *La Pensée et le Mouvant*, 6e éd., p. 238) ajoute en note : « Encore une fois nous n'écartons nullement par là la substance. Nous affirmons au contraire la persistance des existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite ? » — La réponse d'Abel Jeannière sera vraisemblablement que Bergson se référait à une interprétation d'Héraclite qu'il estime, lui, discutable...

Par ailleurs, au moment où l'on se décide à faire du mouvement l'être même, il est évident que l'on doit adopter une nouvelle logique, une logique des contradictoires, c'est la dialectique. Alors que la logique repose sur l'identité statique de l'être avec lui-même, la dialectique implique « l'identité des termes qui s'échangent dans le mouvement qui les oppose » (p. 33). Et il est bien sûr que l'on touche, par là, à l'une des intuitions les plus constantes d'Héraclite, et les plus conscientes : il en fait le contenu du Logos universel, loi de l'harmonie universelle et de l'harmonie entre les esprits des hommes.

A. Jeannière montre que dans le problème particulièrement important de la connaissance de Dieu, Héraclite s'oppose à tous ses devanciers ioniens, précisément parce qu'il a osé ce qu'aucun d'eux n'avait aperçu : la transcendance du divin, méconnue par Thalès, entrevue par Anaximandre qui affirme son éternité, affirmée clairement par Xénophane, n'est justifiée en droit que par la dialectique d'Héraclite. Dieu est tous les contraires à la fois, alors que pour Xénophane Dieu n'est ni limité, ni illimité, ni en repos, ni en mouvement. Rejetant alors la double négation qui aboutirait, en Xénophane, à une doctrine négative de l'ignorance, A. Jeannière manifeste sa préférence pour la négativité dialectique qui permet de faire de Dieu à la fois l'immanent et le transcendant, le Zeus mythique et le Sage séparé...

Mais est-il si sûr que Xénophane ne parvienne pas, concernant Dieu, à des affirmations déterminées ? Le principe qu'il invoque nous paraît plus profond que celui de la « double négation » : il dit « D'aller de ci de là, cela ne lui convient pas » (*fragment 26*). Festugière et Jaeger font très justement remarquer que c'est là l'emploi très conscient d'un principe logique fort important : on peut être amené à affirmer d'un sujet des qualités que l'on trouve en d'autres sujets, et ce transfert est valable pourvu que l'on prenne la précaution d'adapter, de proportionner, la qualité commune à ce que l'on sait par ailleurs du sujet nouveau auquel on l'applique.

Tout ceci nous amènerait personnellement à nous demander si ce qu'il y a de valable chez Héraclite, ce ne serait pas — au lieu de la dialectique des contraires en mouvement — l'analogie des degrés en correspondance proportionnelle. Quand notre auteur écrit (p. 51) « Les trois (anthropologie, ontologie, théologie) sont indissolublement liés. Et l'obscurité proverbiale d'Héraclite ne vient-elle pas justement d'une concentration d'idées qu'il est incapable de distinguer (leur distinction est très moderne) alors qu'il en saisit fortement l'unité ? Une pensée où ontologie, théologie et science de l'homme se concentrent dans une intuition inanalysable »... il nous suggère qu'unir l'être, Dieu et l'homme sans les confondre, c'est très précisément montrer l'analogie qui les relie.

L'analogie est peut-être le seul moyen de sauver décidément Hegel... et Héraclite. P. G.

Georges DAVID. — **La science et l'existant.** — In-8, 144 p., 760 fr. — Paris, de Gigord, 1958.

Jacques Maritain écrivait à l'auteur, au reçu de son petit livre : « J'aime beaucoup l'inspiration de votre livre. Il foisonne, peut-être un peu trop, d'idées et de remarques qui stimulent la pensée... Votre défense et illustration de la connaissance métaphysique est juste et bienfaisante. Ne négligez-vous pas toutefois un peu le rôle de l'abstraction du troisième degré dans la science de l'être ? »

Ainsi le grand philosophe catholique et thomiste de Princeton s'est estimé conquis et stimulé par cet *essai*. Et, sans doute, l'auteur n'a pas eu d'autre ambition que de fournir à la réflexion de tous ses contemporains une gerbe d'exemples pris dans tous les domaines, pour les obliger à prendre conscience des limites de toute science empirique, et — par contraste — de la grandeur de la Sagesse métaphysique.

Il est bon de reconnaître que l'infirmité de toute connaissance scientifique, est qu'elle laisse passer *l'existant* entre les mailles de ses procédés abstractifs. Or ce à quoi notre temps a le besoin le plus urgent de se consacrer, c'est justement l'existant, l'existant humain, et l'existant divin. Témoin le succès de ces philosophies existentielles, qui revendiquent, pour une zone de réalité à laquelle aucune science n'accède, la réalité des relations inobjectivables entre existants. C'est ainsi que la prétention du scientisme à étreindre suffisamment toute réalité est définitivement évacuée. La science doit confesser qu'elle est impuissante à rejoindre le concret. Le retour au concret ne s'accomplit qu'en Métaphysique. Et c'est pourquoi notre siècle moins qu'aucun autre ne peut se passer de Métaphysique.

Il est un peu étonnant que dans la riche bibliographie qui termine cet essai, ne figurent point les ouvrages du R. P. Marc, S. J., qui a précisément beaucoup réfléchi sur le problème de la marche au concret en science et en philosophie.

Avec les aimables défauts des auteurs encore tout immergés dans leur sujet, ce livre contient trop de sincérité dans la recherche pour ne pas être d'un exemple bienfaisant pour ceux qui comprennent ce que philosopher veut dire. P. G.

A. BERNARD, O. P. — **« Noos », Esquisse d'une philosophie de l'esprit.** — (14 × 19), 253 p. — Jean d'Halluin (Edition du Scorpion), 1958.

Cette philosophie de l'esprit, dont l'esquisse nous est ici présentée, c'est ni plus ni moins que le thomisme. Le R. P. Bernard connaît bien S. Thomas, dont il a analysé pour les étudiants, la *Somme théologique*, et dont il a résumé la philosophie dans une « *Introduction* » (Aubanel).

Nous nous garderons bien de résumer ce livre. Mais nous dirons pourquoi nous souhaitons que nos confrères qui ne sont pas philosophes de métier le lisent, et le résument pour leur propre compte.

Quiconque a, en effet, passé deux (ou même un) ans à apprendre la philosophie thomiste, parce qu'elle était matière obligatoire d'examen, est capable de lire ce livre, sans prétention de style, ni technicité de langue. Bien mieux, ce livre présente la particularité intéressante que voici : l'auteur s'est obligé à repenser à nouveaux frais les thèmes majeurs, ou du moins certains des thèmes majeurs, du thomisme. Et cet effort se traduit par quelques innovations verbales, par quelques « néologismes » toujours expliqués et, autant que possible, justifiés.

Le principal de ces néologismes est celui d' « énergidée », qui permet à l'auteur de synthétiser, dans une vue d'ensemble que le mot projette lumineusement devant l'esprit, les notions de substance, d'essence, de nature. On avouera qu'il était difficile de trouver une « idée » plus centrale en thomisme.

Le mérite de ce travail est qu'il montre la puissance d'assimilation du thomisme. Toutes les « philosophies de l'esprit » peuvent, à partir du thomisme considéré de cette façon, être comprises du dedans, pour être ensuite classées et triées. Une sympathie fondamentale qui n'exclut pas la critique lucide, est ainsi possible à un auteur qui n'a point pris le parti d'opposer toujours les formules, mais au contraire de les dépasser pour faire retrouver les évidences que tant de formules expriment mal.

Que ce noble propos soit parfois moins heureusement réalisé, c'est possible : ainsi il arrive souvent que l'auteur de notre *esquisse* se contente d'allusions à des thèses thomistes importantes que ses lecteurs auront peut-être oubliées s'ils les ont connues jamais. Mais tout nous fait espérer qu'il nous donnera un jour, de la même veine, un livre où l'on verra la pensée s'alimenter constamment d'évidences patiemment analysées, et procéder d'un bout à l'autre comme un fleuve d'huile sans cascades ni rapides....

P. G.

Pierre GARIN. — **Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin.** — In-8 de 96 p. — Paris, Beauchesne, 1958.

Comment concevoir la causalité ? La question s'est posée aux philosophes de tous les âges, souvent sous la forme d'un dilemme inquiétant. — S'agit-il d'une sorte d'écoulement de quelque chose de la cause dans l'être causé : il y aurait là un certain évanouissement d'identité, la distinction des êtres entre eux, surtout de l'Etre suprême agissant dans le monde, deviendrait moins réelle qu'apparente et cette solution aboutirait à des systèmes plus ou moins explicitement panthéistes. — S'agit-il, au contraire, d'une suppression de toute dérivation réelle de l'agent au patient : on se condamne alors à ne pouvoir expliquer l'influence de la cause sur l'effet et l'on doit se résoudre à des subterfuges incapables de rendre raison des actions manifestes au sein de l'univers.

La solution proposée par S. Thomas d'Aquin évite ces conceptions excessives et opposées. Pour l'Angélique docteur, ni à titre substantiel, ni à titre accidentel, l'action de la cause sur l'effet ne peut se concevoir comme l'émigration d'une entité passant de celle-là à celui-ci. Et pourtant, il faut reconnaître une influence effective de l'agent sur le patient.

Du côté de l'agent, cette influence a son explication profonde dans la surabondance d'activité qui provoque dans le patient une modification de forme. Mais du côté du patient, la modification de forme sous l'influence de l'agent n'implique à aucun titre le transfert d'une entité quelconque. Tout s'explique par une simple *co-adaptation* des virtualités du patient à la direction imprimée par l'agent : *Forma educitur de potentia materiæ.*

En termes plus imagés, l'A. résume ainsi la thèse thomiste : « Le donné immédiat de la causalité consiste dans un assujettissement à un centre de domination qui, lui, rallie sans se quitter. Le principe prochain de toute production réside dans la surabondance, le surcroît d'être, incarné sous une forme ou sous une autre en tel facteur éminent et dans l'adaptation du patient à ce facteur. Mais, puisqu'il s'agit primitivement de surabondance, le ralliement aboutira à une *exaltation dans l'être*, à un exhaussement dans l'existence, cela d'une manière ou d'une autre. C'est à quoi aboutit l'*adaptation des formes*. Il n'y a point, de la sorte, de véritable émission. Sans se quitter, l'être ici s'assujettit un objet extérieur et de par sa seule majesté le force à communier à son intensité majeure. Cet être dominateur à qui se rallient les formes et, par leur moyen, les existences du dehors, cet être qui entraîne par son surcroît, c'est l'exubérance de l'agent pris dans le développement interne de son exercice » (p. 18-19).

Le petit volume de M. Garin s'adresse, de toute évidence, aux spécialistes de la philosophie. Le théologien aurait aimé y trouver une application du principe général à la causalité *instrumentale*, à laquelle se rattache l'explication du miracle et de l'efficience des sacrements.

Marc ORAISON. — **Devant l'illusion et l'angoisse.** — **In-16 de 190 p., 600 fr. — Paris, Fayard, 1958.**

L'auteur est prêtre et docteur en médecine. Il est toujours en contact avec des cas cliniques. Il s'efforce de montrer dans ce volume comment le freudisme scientifique facilite la connaissance de l'homme, met en lumière le bien-fondé de certains dogmes (conséquences du péché originel, rapports de la mort et de la résurrection), et aide à saisir la miraculeuse correspondance de la Révélation chrétienne avec les aspirations de l'âme humaine : l'amour, la sexualité, l'homosexualité, la vie de relations, le développement de l'être humain et ses crises successives, etc., autant de thèmes où le freudisme dégagé de ses principes métaphysiques projette une clarté qui rejoint le christianisme, favorise une indication harmonieuse, et permet en particulier de mieux cerner les obstacles à une vie chrétienne adulte.

Le ton de l'auteur est parfois combattif ; certaines expressions pourraient être nuancées ; quelques jugements seront sans doute discutés. Aussi bien l'A. prend-il soin d'avertir qu'on « trouvera dans ces pages plus de surprises et de questions que de démonstrations rationnelles » (p. 8).

Mais l'ensemble est intéressant et suggestif. Il y a là une forme d'apologétique supérieure où l'on s'efforce de rapprocher la science et la foi et de distinguer les acquisitions stables des contrefaçons trop répandues. Les lecteurs avertis et spécialement les prêtres et les éducateurs gagneront à lire ce livre.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 maii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)